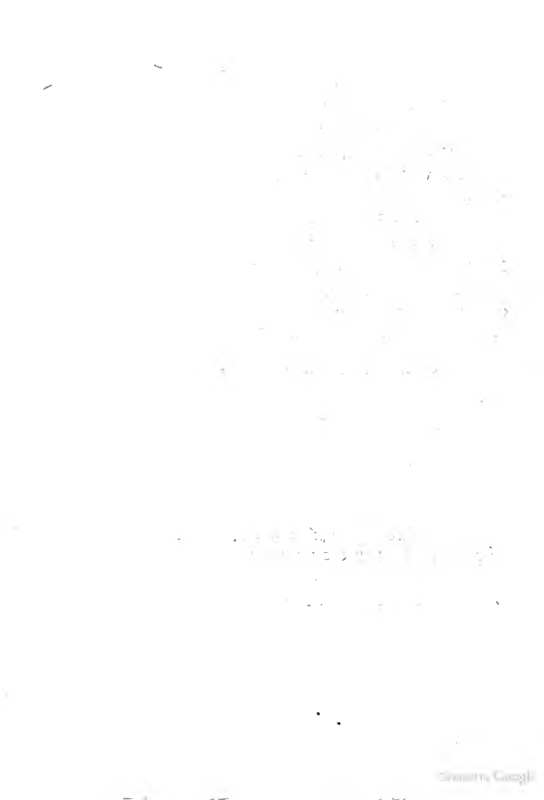
LEZIONI
DI METAFISICA
OSSIA
DI RELIGION NATURALE
SOPRA L'ESSERE DIVINO
CONTRO GLI ERRORI DE' MODERNI INCREDULI,
ESPOSTE
DALL' ABATE
BARTOLOMMEO SCARDUA'
GIA' PROFESSORE DI METAFISICA

Con un' Appendice nel fine sopra la possibilità fisica della risurrezione de' corpi, ed un ragionamento sopra la necessità, e la verità della Religion Rivelata.

TOMO PRIMO.

VENEZIA MDCCLXXVI.
Appresso DOMENICO POMPEATI
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

A SUA ECCELLENZA

IL SIG. CO:

GIOVANNI WIDMANN

BARTOLOMEO SCARDUA.

Otrebbesi alcuno per avventura maravigliare, che un' Opera scritta peculiarmente per salutifero disinganno della studiante Gioventù, sia da me offerta a V. E., che siccome in altri studj sente assai avanti, così pure in que-

sto, che dell'Opera, che io ossequiosamente le offro, è tutto il fondamento. Il puro suo zelo per la Religione, l'acuto ingegno, la mente al diritto ragionare usata, una molteplice, ed accurata lettura l'arricchirono di tante, e sì rare cognizioni, che ormai non le è mestieri di attignerle ad altre fonti. Così avvisano tutti coloro, che sovvente usan con lei, tratti dalla singolare sua umanità, cui lo splendore della signoril condizione, la dovizia degli agi, l'esimia cultura dell'ingegno, quanto rendon più rara, altrettanto riesce più pregevole, e maravigliosa. Io per altro ad averla in questo pregio, non avrei bisogno di sapere, in quanta estimazione l'abbiano gli altri; io, che più volte udii i dotti suoi ragionamenti, e peculiarmente sopra la Religion Naturale, la cui verace, e profonda cognizione così è fatta necessaria per le opposizioni de' moderni miscredenti. Ricorderò sempre con dolcissima rimembranza quel tempo, in cui presso di lei fui in Chioggia, alloraquando V. E. reggea quella Città con tanto suo decoro, e altrui vantaggio, che io non rammenterò, perchè a tutti è noto. Il tempo, che le pubbliche cure permetteanle, volgeasi non di rado, o in letterati colloquj, o in gravi, e serie letture, a quando a quando da opportune riflessioni interrotte: e in questa occasione ancora ammirai sovvente l'infaticabile sua applicazione nell'adempiere in qualsiasi ora al suo incarico; e spesso la vidi interrompere i più sottili ragionari, per udire senza indugio ora i piccoli contrasti d'un povero pescatore, ora il rissoso piatire d'una garrula femminetta. Non è nemmeno vaghezza di procacciarmi un illustre Mecenate,

che

che m' induce ad offerirle quest' Opera, perchè ella del suo patrocinio la onori. La protezione de' Mecenati non fu mai arbitra della pubblica censura, la quale sempre dispregiò un libro non buono, per quantunque fusse pregevole il Mecenate, a cui era offerto. Mio intendimento però nel consecrarle queste tenui mie fatiche, si fu unicamente di dare all' E. V. un solenne testimonio del pregio singolare, in cui io la tengo, e della fedel mia gratitudine per quel molto, che io le debbo. Quest' Opera stessa, per tralasciare da parte le altre sue beneficenze verso di me, è un novello testimonio delle obbligazioni, con lei contratte. Ella ebbe la sofferenza di leggerla tutta quanta con quella maturezza di giudicare, che è tanto sua propia: serbo ancora una dottissima sua lettera, dagli utili ozj villereccj scrittami, nuovo argomento del molto suo sapere, e la quale m' indusse ad ampliare parecchi argomenti in questo libro trattati, e ad illustrargli vie maggiormente. Io però offrendoglielo, ho quello adoperato, che fatto avrebbe ogn' altro, che sapesse pregiare il merito, e bramasse di rispondere ai beneficj. Supplico V. E. ad accogliere quest' Opera con quella umanità, con cui suole accoglie lo scrittore di quella, e a degnarsi di aggiugnere all' altre sue beneficenze ancor questa, che io non vorrò mai fra l' ultime annoverare. Se l' Opera non è meritevole della sua protezione, ella non lascierà di proteggere l' autore, e di compiacersi almeno del buon volere, che a renderle ogni servigio renderammi sempre volonteroso, e pronto.

PRE-

PREFAZIONE.

UN libro, che difende la Religione, non è un libro raro in questo secolo. I più valorosi Scrittori d'ogni culta Nazione levaronsi alla difesa della Religione combattuta dal fanatismo della incredulità, che a tale pervenne, di spiegare apertamente le insegne di ribellione contro la stessa Divinità, e non solo contenderle le sue più luminose perfezioni, ma negarle pure la necessaria sua esistenza. Conobbero gli empj, che il contraddire ad uno ad uno a tutti i rivelati articoli, era stata la fatica lunga, ed inutile dei secoli andati: avvisaron' eglino, che il mezzo più agevole di abbattere tutta la Religion rivelata, dovea essere il furore, che nuove arme somministrasse a combattere la Religion Naturale. Adoperarono costoro secondo i loro divisamenti, che nondimeno tutto quel riuscimento non ebbero, che per essi si bramava. A difendere i diritti della Divinità, e quelli, dirò ancora, della Ragione, si raccese lo zelo di coloro, che sobriamente sanno; e le nostre Città, e le lontane videro apprestato un'efficace antidoto contro un veleno, che non troppo occulto diffondeasi dappertutto. La guerra feroce, da alquanti anni intimata alla Religione, e a Dio, non fu solo un peccato; divenne pure uno scandalo; e a torre appunto il perico-

rico-

ricolo di questo scandalo, alla pubblica luce comparvero le preclare Opere di tanti celebri Scrittori, nelle quali la verità trionfa, e la Religion combattuta risorge più vivace, e più bella.

Ma comecchè l'età nostra goda il frutto delle illustri fatiche di tanti prodi difensori della Religione, sembrami nondimeno di poter giustificare la presente Opera, che ha lo stesso intendimento, che ebbero l'altre sopralodate. Gli è un lamento universale, e ragionevole di tutti i Saggi, che i neri libri dalla miscredenza dettati per abbattere il dogma fondamentale di tutta la Religione, che è la credenza d'un Essere Divino, e divulgatisi dappertutto, guastano i malaccorti animi giovanili, che beono in quelle letture un secreto veleno, di cui troppo tardi riconoscono con il pericolo ancora il danno. Potrebbono, è vero, nelle Opere, che quegli errori confutarono, ricevere salutari disinganni, onde l'offuscata ragione racquistasse in fine i suoi diritti; ma a molti non sono queste per avventura di tutto quel giovamento, di cui eglino abbisognerebbono, o perchè scritte sono la più parte in estranie lingue, o perchè qual d'esse confuta solo un errore, e quale un'altro; e ai giovani non è così agevole il procacciarsi le tante Opere, nelle quali la miscredenza è confutata in tutti gli errori, contrarj alle verità, che debbonsi credere intorno all'Essere Divino. Che se avvene alcuna, la qual siasi

ado-

adoperata di confutargli tutti, la dignità de' trattati argomenti desiderava per avventura una più ampla estensione: altrimenti l'animo non rimane sgombro da tutti que' dubbj, che destar seppe la lettura d'un libro nemico della verità. Io però mi determinai di trattare unicamente della Divinità, in quanto essa è l'oggetto della Religion Naturale; e così adoperato mi sono di esporre esattamente tutta la serie delle verità, a questo grande oggetto pertinenti, onde tutta pure si dileguasse la nebbia degli errori, co' quali l'ardita miscredenza si sforza d'adombrare l'inaccessibile Divinità. E siccome in leggendo sopra tale argomento i scritti de' moderni increduli, ho posto mente, che tutti i loro errori riduceansi, o a rinnovare i delirj degli Atei; o a rappresentarci il Dio degli Epicurei; o a sottoporre l'immutabil legge di Dio al volubile arbitrio dell'uomo; o in fine a rinchiudere ogni ricompensa del bene, ed ogni gastigo del male entro i brievi confini della vita presente: così mi parve, che come fussero dimostrate l'esistenza d'un Essere Divino, la Provvidenza di lui sopra tutte le cose, l'immutabil sua legislazione, e l'eterna rimunerazione, tutte, quasi in una veduta, sarebbon poste davanti le verità, che sopra l'Essere Divino la ragion ci discopre, e tuttinsieme confutati sarebbono gli opposti errori.

Questo è, che di compiere m'adoperai in quegli anni, ne' quali professai la Metafisica

fisica in una delle più colte Città dell'Italia; e nell'occasione delle usate disputazioni dovendo esporre la serie delle verità, in quest'opera contenute, il Pubblico giudizio non fu avaro della cortese sua approvazione; e sin da quel tempo fui confortato di dare a questo piano quella perfezione che per me si potea: onde i studenti giovani, allorchè danno opera a quella parte tanto necessaria della Filosofia, che Metafisica appelliamo, avessero per le mani un libro, che gli prevenisse contro gli errori della incredulità, e facesse le veci di que' molti utili libri, che la Gioventù studiosa non poteasi agevolmente procacciare. Quei, che sanno, accorgerannosi, che quest'opera è in gran parte il frutto d'una molteplice, e diligente lettura, per cui, quando ne ho avuto mestieri, ho saputo ancora approffittarmi di coloro, che alla Religione, o sono, o sembran certo nemici. Nè alcuno non dee maravigliare, che per la confermazione di qualche verità io rechi in mezzo le dottrine di quelli, che sovente debbo confutare: conciossiacchè io combatto gli errori, e non le persone; e queste, qualunque siensi, non si debbono, della convenevole approvazione defraudare, quantunque volte scrivono conformemente al vero. Alle altrui riflessioni ho aggiunto le mie proprie, o sia per isviluppare qualche verità con maggiore chiarezza, ed efficacia, o sia per dileguare molte opposizioni, dagl'altri trasandate. In verità non dovrei

temere, che la taccia mi si apponga di avere accortamente dissimulato le difficultà, che gl'increduli oppongono alle verità per noi dimostrate: si conoscerà più presto, che non altrove per avventura furono in tanta copia raccolte, e dileguate: e così adoperai a questo intendimento, perchè la lettura di questo libro fusse sufficiente non meno a ben intendere le verità, che si trattano, che a difenderle da tutte quelle opposizioni, che sogliono agl' inavveduti imporre.

Le verità, che sopra l'Essere Divino la Teologia Naturale, o sia la Metafisica ci rischiara, sono, come è detto, di questo libro l'unico oggetto. Le restanti parti della Metafisica saranno, se a Dio piace, il soggetto d'altre fatiche. Quì si parla alla Ragione dell'uomo, e le sole riflessioni dell' intelletto, disioso di conoscere il vero quì si dovrebbono ascoltare: niente però di tuttociò, che una divina rivelazion suppone, non dovrebbe aver luogo in un'opera di Metafisica. Ma conciossiacchè i Miscredenti abusan sovvente ne' loro scritti delle Rivelate cose, per ingombrare le verità, che si dimostrano; a noi pure fu necessario di combattergli, quantunque volte rifuggonsi a questo asilo, e fare così manifesta la maravigliosa concordia della Natural Religione con la Rivelata. E quì debbo alla sfuggita avvertire, che allora quando or l'uno, or l'altro ricordo de' Padri, e Dottori della Chiesa, non intendo, nò, di opporgli all'

all'Incredulo, ſiccome uomini preſſo noi di graviſſima autorità: intendo ſolo di opporre all'Incredulo le ragioni per eſſi addotte, le quali, ſe ſono conformi al diritto penſare, certo non vogliono diſpregiarſi, perchè vengon da perſonaggi, che al ſapere aggiunſero la ſantità.

In quattro Parti divideſi l'Opera tutta quanta. Tratta la prima della neceſſaria eſiſtenza d'un'Eſſere divino, e delle perfezioni, che a queſto Eſſere divino ſono neceſſariamente compagne. Confutaſi però l'ateiſmo; e in queſta confutazione mi ſchiuſi la via a trattare parecchj argomenti, che l'animo ricreano di belle cognizioni, che ad amare lo inducono la Religione, e utili ſono a diſcoprire la falſità de' vetuſti, e de' moderni errori. Le prove, che recanſi a dimoſtrare l'eſiſtenza di Dio, e le proprietà del ſuo Eſſere, ſono sì chiare, ed evidenti, che gl'increduli opporre non ſanno, ſe non ſe ſofiſmi, e cavilli: e queſti loro ſofiſmi, e cavilli richieggono talora ſottili riſpoſte, che alcuno, a cui ſuol eſſere grave l'attenzione nel leggere, chiamerebbe ſcolaſtiche, e troppo dialettiche. In verità io non ſono niente amatore della più parte degli Scolaſtici, che ſtranamente ſviſarono le regole del raziocinio col barbaro linguaggio, che affettarono, e con le inutili ſottigliezze, che introduſſero: ma ſe ſcolaſtico appellare ſi voleſſe, chi non perde mai di veduta l'eſattezza del diritto ragionare, di queſta appellazione io mi

pregierò sovranamente. Pur troppo, scrivea un'egregio Autore, che confutava l'Emilio di M. Rousseau, ci siam vantati di non aver nulla di comune con gli Scolastici, ed abbiamo proscritto persino le regole, e l'arte del raziocinio. Eppure i migliori Scrittori del passato secolo, creduti meritamente i ristoratori delle Scienze, Galileo, Bacone, Grozio, Descartes, Gassendi, Leibnitz, Nevvton, Bossuet, ed altri, tutti formaronsi fino dalla loro giovinezza con un lungo esercizio dell'arte del raziocinio, quale di que' dì insegnavasi comunemente nelle Scuole. Profondi studj fecero loro conoscere l'abuso, che se ne potea fare, ed eglino seppero guardarsene, appigliandosi solo, a quanto aveavi di ragionevole, e sustanziale.

Fra tutte le perfezioni, che nella prima parte mostransi indivisibili dalla divinità, non avvene alcuna così combattuta, quanto la Provvidenza. Se l'Ateismo non riconosce alcuna divinità, il Deismo non sa altra divinità immaginare, se non quale la finsero i molli Epicurei, cioè stupida, e indolente a tutte le cose umane, e la quale *Nec bene pro meritis capitur, nec tangitur ira* (Lucret.). Conveniva dunque convincere i Deisti, e far loro conoscere, che questo Essere divino non è così indifferente, com'essi il sognarono; che anzi veghia dappertutto con ammirabile Provvidenza, a cui non posson niente detrarre nè i mali fisici, nè la permissione del male

le morale. Questo è l'argomento della seconda parte, in cui tutte dileguansi le opposizioni dei Deisti contro la divina Provvidenza. Anche in altra egregia Opera, in cui si prova la Religione contro gl' Increduli, abbiamo una bella, e pregevole apologia di questa divina perfezione: pure questa seconda Parte, oltre le cose ivi trattate, somministrerà sopra tale argomento una trattazione più ampia, e compiuta, in cui le più forti opposizioni del Deismo non saranno certamente dissimulate.

Se Dio è provido verso l' uomo, egli è pure il sovrano Legislatore dell'uomo, e a questo avrà dato una legge, quale convenivasi alla ragionevol Natura di lui, legge però, che *Naturale* siamo usi di appellare. Ecco il soggetto della terza parte di quest'Opera, in cui grandi errori hannosi a confutare de'liberi pensatori, e dimostrare si debbono la *necessità* di questa legge, la sua *esistenza*, *l'origine* sua, e le potissime *sue proprietà*. Legge, di cui Dio potè chiamarsi il Legislatore, prima ancora che al suo popolo solennemente la bandisse; conciossiacchè avanti pure di quel tempo avea Iddio scolpito nel cuore dell' uomo, e nella ragione di lui i precipui suoi doveri; ond'è, che Dio potè chiamarsi il Legislatore dell' uomo sin da quel momento, in cui fu Creatore della ragionevole umana Natura. Le lezioni di questa Parte gioverannoci a farne conoscere il vero carattere di questa Legge, e a prevenirci contro gli errori de'mi-

scre-

ſcredenti, che vorrebbono uguagliare queſta neceſſaria immutabil legge all' arbitrarie leggi civili . Queſta trattazione ci apre la via a diſputare parecchi argomenti , che al piacere congiungono il vantaggio : e ſpero, che non ſarà diſaggradevole , che a queſta Parte io abbia poſto fine con l' accennare i potiſſimi doveri dell' uomo verſo Dio , verſo ſeſteſſo , e verſo il ſuo proſſimo ; doveri, che ſono tutto l'oggetto di queſta Legge .

Ma Dio non ſarebbe ſtato un abile Legislatore, ſe non aveſſe promeſſo il premio a chi aveſſe la ſua legge adempiuto, e minacciato non aveſſe ai traſgreſſori il caſtigo; perchè ſenza di queſto ſarebbe mancata alla legge la neceſſaria ſanzione . Ecco dunque un'altra verità , che dalla precedente ſi deduce, cioè che Dio è rimuneratore ; e poichè rimunerare non ſuole nella vita preſente, ſarà per queſto rimuneratore in una vita avvenire. Queſto è, che dimoſtraſi nell'ultima Parte, ove troveraſſi una diligente confutazione di tuttociò, che contro di queſta verità , dalla ragione diſcopertaci, ſogliono i moderni increduli opporre. Queſto libro però tali errori confuta , dalla cui confutazione poſſono ſicuramente altre verità dedurſi intorno alla libertà , e ſpiritualità, ed immortalità dell'anima dell' uomo, a cui dimoſtraſi eſſere una legge intimata , ed un' eterna rimunerazione promeſſa . Quì doveaſi dare compimento a queſt' Opera; ma opportunamente rammentaimi di

una

una illuſtre fatica del Signor Nieuventit, che contro gli Atei, e i Deiſti prova la poſſibilità Fiſica della riſurrezione de' corpi: e poichè per l'una parte queſto argomento è aſſai congiunto con il ſoggetto, che nella quarta parte ſi tratta; e per l'altra è fecondo di belle, e vere dottrine, che dimoſtrano, quanto avanti ſentiſſe il dotto Scrittore nella Fiſica, e nelle regole del ragionare; così ho creduto, che piacerà certamente al leggitore, che all'Opera aggiugneſſi queſta Appendice, dall'idioma Franceſe tradotta, e di qualche aggiunta illuſtrandola, come mi venne in acconcio. Altri finalmente riflettendo, che in queſto libro ſtabilivanſi le verità più importanti della Religion Naturale, parea loro, che la preſente fatica ſarebbe ſtata più giovevole, ſe nel fine alcuna coſa ſi fuſſe ſcritta ad illuſtrare la Religion Rivelata, combattuta niente meno dell'altra. Piacquemi queſto parere, e però ho aggiunto un ragionamento, nel quale adoperato mi ſono di dimoſtrare la neceſſità, e la verità di quella Religione, che per noi credeſi divinamente rivelata. Spero, che il leggitore non mi ſaprà malgrado di queſta aggiunta, che non ſarà forſe inutile a raſſicurarlo nella ſua Fede, e a dileguare tutte l'ombre, con le quali procacciano i miſcredenti di oſcurare la chiara luce della verità.

La lettura di qualunque lezione potrà fornire ai Giovani preciſe idee ſull'argomento, che ſi tratta; e colti diverranno di non

diſ-

dispregevoli cognizioni . Mi sono astenuto dal declamare, e sono stato più sollecito di provare. Il metodo mi sembra esatto; perchè le verità, che trattansi, son didotte l' une dall' altre; e in qualunque Parte le prime lezioni agevoleranno l' intelligenza delle seguenti. Quanto allo stile, ognuno sa, che la gravità, e difficoltà di questi argomenti richiedon più presto la chiarezza, e l' evidenza nello scrivere, che non l' eleganza: e mia cura potissima fu di render facile l' intelligenza di non facili cose. So, che presso alcuni uno stile fiorente, un concetto nuovo, un' espressione ardita, un pensiere brillante, e cert' aria magistrale, e fiera, che impone, possono maggiormente, che non la fredda monotonìa della ragione: come appunto nelle tele dipinte piace ad alcuno un colorito brillante più della regolarità del piano, e della verità del disegno. A me per altro non darebbe noja, che mi si dicesse d'essere freddo, purchè si potesse dire, che sono sempre ragionevole. Questa è la miglior lode, che possa meritarsi un libro, in cui sempre si parla alla Ragione. Io non ho aspirato ad altro merito, se non a quello del buon senso, e d' un esatto ragionare; qualità, che non ha veramente molto di luminoso, ma che non è mai senza vantaggio.

Gli argomenti addotti a provare le verità, che trattiamo, non hanno tutti, è vero, la stessa evidenza: sono però tutti così ragionevoli, che potrebbon parere verissime di-

dimostrazioni, se si pongano al confronto delle frivole opposizioni degl' increduli, appoggiate per lo più ad assurdi sistemi, e ad ipotesi inverisimili. I nostri principj sono sodi, e sicuri; e le conseguenze, che indi se ne deducono, son chiare, e niente meno sicure. Laddove a tutti gl'increduli quello potrebbesi rimproverare, che il Signor Dalembert rinfacciò a M. Rousseau. „Il carattere della vostra Filosofia si è d'essere costante, e inesorabile nella sua marcia. Posti i vostri principj, tali sono le conseguenze, quali esser possono; peggio per noi, se sono cattive: ma per quanto esse lo sieno, non sembrano mai a voi cattive, a segno di costrignervi a riformare i vostri principj: e non che temere le obiezioni, che possono farsi ai vostri paradossi, le prevenite, rispondendo ad esse con altri paradossi. „Io spero certamente, che un docile, ed attento lettore, leggendo le verità, che dimostriamo, e confrontandole con le opposizioni, che vengonci fatte, non potrà a meno di non dispregiare assai la miscredenza: e quantunque gl'increduli si credano d'essere i soli enti, che pensano; e noi appellino vulgari, e pedanti; si conoscerà nondimeno, che eglino si fanno apertamente ridicoli, per apparire irreligiosi, e stravaganti. In somma in quest'Opera, che tratta di *Dio Esistente*, *di Dio Provido*, *di Dio Legislatore*, *di Dio Rimuneratore*, mio intendimento è stato di offrire ai giovani studenti un libro, col quale più agevolmente potessero dare

opera a queſta parte di Metafiſica, e ſaperla, come a queſti dì ſi conviene, per utilmente ſaperla.

Ma comecchè io deſideri di tutti giovare; pure più fervide ſon le mie brame, ſiccome lo debbon eſſere, per lo vantaggio di due egregj giovani Patrizj (a), per ſingolare onore a me affidati, d'aurea indole, e di preclaro ingegno, dolci, e care ſperanze di due incomparabili Genitori, le cui provvide cure nell'educargli a Dio, alla Patria Auguſta, agli utili ſtudj, e ad ogni bennato coſtume, promettono alla mia induſtria il più felice riuſcimento. Se l'intendimento, che ho avuto, di giovare altrui, avrà l'effetto, che io deſidero, ne renderò grazie a Dio, e queſti me ne ſapran grado, che ſiami adoperato di giovargli nella miglior guiſa, che per me ſi potea.

(a) I Nobiluomini Signori Matteo, ed Alviſe Zambelli.

INDICE

DELLA PARTE PRIMA.

Dio Esistente.

Le-

PAR-

PARTE SECONDA.

Dio Provido.

NOI

NOI RIFORMATORI

Dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revifione, ed Approvazione del P. F. *Gio: Tommafo Mafcheroni*, Inquifitor General del Santo Officio di Venezia nel Libro intitolato; *Lezioni di Metafifica fopra l'Effere divino, contro gli errori de' moderni Increduli*, non vi effer cofa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Atteftato del Segretario Noftro, niente contro Principi, e buoni coftumi, concediamo Licenza a *Francefco Sanfoni* Stampator di Venezia, che poffa effere ftampato, offervando gli ordini foliti in materia di Stampe, e prefentando le Copie alle Pubbliche Librarie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 15. Decembre 1775.

(*Alvife Vallareffo* Rif.

(*Andrea Tron* Cav. Proc. Rif.

(*Girolamo Afcanio Zuftinian* Cav. Rif.

Regiftrato in Libro a Carte 303. al Num. 517.

Davidde Marchefini Seg.

PARTE PRIMA

Dio Esistente.

LEZIONE PRIMA

Nozioni e divisioni dell'Ateismo.

1. Siccome nella religion rivelata la prima cosa, che si propone a credere, ella è l'esistenza di un Supremo Essere Divino; così nella Religion naturale, o sia nella Metafisica la prima cosa, di cui a ragionare s' incomincia, è l'esistenza di questo Essere medesimo. Il fine, che la Metafisica si propone, ragionando sopra questo argomento, è non solo di confermare nella ragionevole loro credulità i Saggj, ma ancora di persuadere coloro, che son detti vivere nell'Ateismo. Chiamasi Ateismo lo stato di quegli uomini, che non conoscono Iddio. Questo può essere o senza colpa, come ne' bambini, e negli altri, che usar non possono della ragione, o per colpa, siccome negli adulti; che della ragione hanno già l'uso, e il loro Ateismo negativo si appella; siccome positi-

vo chiamasi l'Ateismo di coloro, i quali protestano, che Dio non esiste. Questo può per due guise avvenire, o per un Ateismo pratico, o per un' Ateismo teoretico. Quegli è detto essere praticamente Ateo, i cui costumi son così guasti, e corrotti, che di se stesso una grave sospizione induce presso gli altri, di essere frà coloro, che l'esistenza non credono d'un Sovrano Essere, vendicatore dei malvaggi. Teoretico è detto l'Ateismo di quegli, i quali o con le parole, o con gli scritti difendono un errore sì grossolano. Questo Ateismo può essere crasso, e può essere filosofico. E' crasso in coloro, che traportati dall'impeto di qualche passione, mostrano d'essere persuasi, che Dio non esista, niente peraltro solleciti di spiegare que' naturali fenomeni, che l'esistenza di lui annunziano sì chiaramente. L'Ateismo filosofico dividere possiamo nell' Ateismo Scettico, e nell'Ateismo Dogmatico. Scettico è quello, che, stabilito questo generale principio, cioè che l'uomo non può avere alcuna sicura cognizione, dubita per conseguente dell' esistenza stessa di Dio. Questa Setta sembrò ad alcuni essere nata da quella degli antichi Accademici, che avendo per costume di disputare, e a favore, e contro la stessa cosa, giunsero a tale, di dubitare di tutto, e di non credere nulla. Tale per avventura era quel giovane, di cui narra il Deslandes (a), che avendo un giorno davanti ad Arrigo III. egre-

(a) t. 2. hist. crit. philos. p. 261.

egregiamente parlato contro gli Atei, e con molti argomenti comprovato, esservi Iddio, esistere cioè un Essere Supremo, eterno, ed infinito, meritò d'esserne dal Re sommamente lodato: allora il giovane, oggi soggiunse, ho provato, Sire, che v'è un Dio; domani, se piacerà alla Maestà Vostra, proverò con la stessa forza d'argomenti, non esservene alcuno. Sdegnatosi Arrigo, commandò, che dalla sua presenza si allontanasse un'uomo, che di parlare osava così indiscretamente. Ai Re non piace, soggiugne malignamente lo Storico mentovato, che di alcuna cosa si disputi problematicamente; conciossiacchè temono, che questa maniera di disputare non si estenda pure all'ubbidienza, che è loro dovuta. Dogmatico si chiama l'Ateismo di coloro, i quali negando l'esistenza d'un Essere divino, immaginarono un filosofico sistema, in cui, prescindendo dall'esistenza di Dio, rendere si potesse qualche ragione dei naturali effetti. Questo Ateismo però è diverso secondo i diversi sistemi de' Filosofi, che a quattro classi ridurre si possono tuttiquanti; cioè al sistema Aristotelico, allo Stoico, all'Epicureo, e allo Spinoziano. Il commune fondamento di questi si è, che la materia è stata ab æterno, e che per sua essenza esiste necessariamente; ma è peculiare all' Ateismo dogmatico Aristotelico, l'asserire, che il mondo, che ora è, è sempre stato; dello Stoico, che Dio è congiunto intimamente con la materia; dell'Epicureo, che il mondo fu fatto dall'accidentale accozzamen-

to degli Atomi; e dello Spinoziano, che la ſuſtanza è una ſola.

LEZIONE SECONDA.

Se v'abbia degli Atei, e ſe ve n'abbia molti? Confutanſi M. Deslandes e M. Bayle.

2. DOpochè ſi è data la diviſion multiplice dell'Ateiſmo, è a vedere, ſe v'abbia degli uomini veramente Atei, e ſe di queſti Atei ve n'abbia molti? Riſpondono alcuni, non eſservene neſſuno; e forſe dicon bene, ſe parlano di quell'Ateiſmo, che negativo abbiam detto: concioſſiacchè ſembra vera l'opinione dello Schvvartz (*a*), il quale avviſa non eſſere poſſibile in un'uomo di piena ragione, nemmeno per breve tempo, un'ignoranza invincibile dell'eſiſtenza di Dio, almeno ſotto l'idea di un Eſſere ſuperiore a tutti gli altri, che può, e vuole caſtigare i malvaggj, e guiderdonare i buoni; quantunque ſia per avventura poſſibile per qualche tempo tale ignoranza della eſiſtenza di queſto Eſſere, ſotto l'idea che egli è un'Eſſere da ſe ſteſſo, che è un ſolo, che è infinito. Un dotto Scrittore (*b*) dopo di avere diſtinti gli Atei in due claſſi, chiamati gli uni Atei di rifleſſione, gli altri Atei ſenza rifleſſione, aggiugne, che frà i primi ve n'hà alcuni, che ſono Atei di Spirito, cioè falſi

Sa-

(a) de j. n. & g. p. 1. tit. 1.

(b) M. Bernard. Nouvell. de la Rep. des lettr. Nov. 1701.

Sapienti, come gli chiama il Bayle, (a) che incominciano dal dubitare; altri Atei di cuore, che finiscono col dubitare, e che divengono Atei dopo di essere divenuti malvaggi. Checchè sia degli Atei di Spirito, pretende l'antidetto Scrittore, che non si possa negare, che vi sien nel mondo degli Atei di cuore. Sonovi pure, secondo lui, degli Atei senza riflessione, i quali non credono alcun Dio, perchè non vi hanno mai pensato, e loro non venne mai alla mente di sospettare, che alcun' altra cosa vi fusse nel mondo, salvo quelle, che veggono. Ma un'Ateo di cuore, se io non erro, non vuol dirsi un uomo, che sia veracemente Ateo; egli è più tosto un uomo, che desidera di esserlo, e desidera molto più, che sien vere le opinioni, che l'Ateismo suppone; e sien vere le conchiusioni, che l'Ateismo deduce; imperciocchè un' uomo, che dubita degli articoli fondamentali della Religion naturale dopo di essere malvaggio divenuto, a ben considerare, non è, se non se un uomo, il quale desidera l'impunità ne' suoi delitti. Degli Atei senza riflessione si concederà, che ve n'abbia, da chiunque persuadasi, che vi sono degli uomini, che a niente non riflettono, e le cui idee non si stendono oltre a quello, che veggono. Ma la costoro stupidezza non può molto vantaggiare la causa dell'Ateismo. E poi vuolsi ciò non ostante asserire, che molti vivano nell'Ateismo? così veramente affermano non pochi, benchè per

di-

(a) pens. sur la com. art. 177.

diversa cagione, e con diverso intendimento. Affermano alcuni essere grande il numero degli Atei, per questo fine, d' indebolire cioè, se potessero, la forza di quell'argomento certamente efficace, che a provare l'esistenza di Dio si tragge dal consenso comune degli uomini. Altri afferman lo stesso, ma più tosto per inconsiderazione, e per fanatismo. Frà questi io annovererei di buon grado il Mersenno, che ne' suoi Commentarj sopra il Divin Genesi dice, che de' suoi dì nel solo Parigi v'avea più di sessanta mille Atei, e aggiugne, che talvolta nella stessa casa se ne trovavano persino dodici. Nei Secoli dell' ignoranza chiamavansi Maghi coloro, che più cose sapevano, ignorate dagli altri, ed eran sovente accusati di Magia. Scoperta la vanità di questa accusa, siccome osserva il Wolfio. (*a*), s' incominciò ad accusare di Ateismo i più dotti; e i Filosofi del Secolo decimo settimo quasicchè tutti, vennero in sospetto di essere Atei.

Ma per non giudicare sconsideratamente, bisogna prima riflettere, che può avvenire, che alcuno abbia intorno all'Essere Divino qualche opinione men retta, e dalla quale per legittime conseguenze pervenire si possa all'Ateismo, senza che di questo se ne avveggano gli Autori, o i seguaci di tali opinioni. Convien donare, dicea il Barbeyrac, (*b*) qualche cosa alla debolezza dello spirito umano, alle impressioni della educazione,

(a) differt. de Ath. falso suspectis.
(b) in Puffend. de off. hom. & civ. l. 1. c. 4. §. 3.

ne, alle maniere particolari di pensare in ciascuna persona, ai luoghi, e ad altre circostanze; altrimente si correrebbe rischio di accusare indebitamente di Ateismo alcune persone, le quali ne sono affatto aliene, e persino molti Santi personaggj, la cui pietà è lodata, e proposta per modello nella Scrittura, quantunque sopra certe cose avessero delle idee assai materiali della Divinità. Così, a cagione di esempio, l'attribuire a Dio il corpo materiale, questo è veramente un distruggerlo: eppur glielo attribuirono alcuni, i quali certo erano persuasi della Esistenza di Dio, siccome altrove vedrassi. Di più quand'anche avveduto si fosse alcuno, che il pensare così, agevolava la via all'Ateismo, prima di annoverarlo fra i veri Atei, bisogna provare, che colui fusse persuaso, che era vera la sua opinione, e che non la sostenne per sola protervia della volontà, nè per ambizione di dire cose nuove: direbbesi sovente ciò, che di Epicuro dicesi presso Cicerone: (a) *Nec quemquam vidi, qui magis ea, quæ timenda esse negaret, timeret; mortem dico, & deos;* sembrami che queste riflessioni saranno giovevoli a correggere la sconsideratezza, e la semplicità di molti.

3. Ma più d'assai sono coloro, che accrescono il numero degli Atei, per conchiudere poi, che non è vero l'argomento, tratto dal consenso degli uomini per l'esistenza di Dio. A tacermi degli antichi, tali furono quasicchè tutti i moderni, non dirò Filoso-

(a) de nat. deor. l. 1.

losofi, ma increduli, che pregiansi di ragionare senza pregiudizj, e di pensare liberamente. E certo non potrà loro negarsi, che liberamente pensino, purchè si sappia, cosa nel linguaggio della incredulità significhi *pensare liberamente*: e vuol dire, siccome lo spiega il miscredente Collins nel pestifero suo libro sopra *la libertà del pensare*; *pensare arditamente*, *sfrenatamente*, *arrogantemente*, *senza alcuno ritegno*, *e non senza paradossi*, *e contraddizioni*. Gli increduli adunque, che sopra tale argomento scrissero dopo il Bayle, loro grandissimo Maestro, aumentano oltre il vero il numero degli Atei, e a noi oppongono l'Ateismo di più Filosofi, e di molte nazioni, che vivono senza conoscimento alcuno della Suprema Divinità: le quali cose, se alla verità sieno conformi, giova di esaminare brevemente.

4. Ed in prima avverto, che i Filosofi, che a noi si sogliono opporre, non voglionsi tenere per Atei, quantunque sieno talvolta con questo nome indicati. Ognuno sa, che gli Antichi chiamaron Ateo, non solo chi non credeva Iddio, ma ancora chi non era al pari di loro Idolatra, e chi macchiavasi di orrendi delitti, e chi viveva a guisa di fiera, e senza alcuna legge di amichevole, e pacifica società. Questo nome dunque di Ateo potendo più cose diversissime significare, è a vedere, se un Filosofo, che dalla antichità Ateo si appelli, debbasi credere infetto di quell'ateismo, che quì confutiamo. Io non credo così; sì perchè l'Ateismo sem-

bra

bra impossibile in un' uomo veramente filosofo; sì perchè sembrami, che si possa l' opposito comprovare. Riflette il Deslandes (*a*), che i Filosofi antichi ebbero due generi di dottrina; l'uno, che palesemente insegnavano, tutto accommodato ai pregiudizj del vulgo, l'altro peculiare, e quasi secreto, che confidavano a pochi e saggi amici. Pretende egli nondimeno, (*b*) che fra i i Filosofi massimamente Greci, molti fossero atei; perchè non volendo impacciarsi nelle ridicole superstizioni, di cui era la Grecia contaminata, amavano meglio di non onorare alcuna Divinità, più tosto che tutti onorare i Numi popolari; e soggiugne, che non furono per questo vituperati dagli antichi Padri della Chiesa, e massimamente da Clemente Alessandrino (*c*): e che tanto meno meritavano d' essere vituperati, quanto che questi Filosofi, coltivando le morali virtù, abbastanza mostravano, che eglino non erano increduli per essere impunemente viziosi: Ma in verità sembrami, che questo storico critico, assai esattamente non iscriva: conciossiacchè io gli dimanderò primieramente, se la dottrina di que' Filosofi, ch' egli chiama arcana, e che a pochi amici confidavano, fusse contraria alla dottrina, che pubblicamente insegnavano conforme ai pregiudizj vulgari? ei deve rispondere, che era tale; dal che vuolsi inferire, che siccome la

(a) H.st. crit. phil. t. 4.
(b) t. 2. p. 55.
(c) in protepr.

dottrina accommodata alla credenza del popolo idolatra non parlava, nò, dell'esistenza di alcuna peculiare divinità, ma sì dell'esistenza di molti Numi, de'quali, come di altrettante vere divinità, parlavano ne'pubblici ragionari; così la secreta dottrina, se era contraria, dovea porre in ridicolo tutta quella moltitudine di numi dal vulgo credulo onorati: dunque da qual dottrina inferisce il Deslandes l'Ateismo di que'Filosofi? non dalla pubblica, da cui si può unicamente il politeismo inferire; non dalla secreta, in cui era il politeismo dispregiato, dunque da nessuna. Dimanderò in segondo luogo, se que'Filosofi, che siccome assurda rigettavano la pluralità degl'Iddii, così piuttosto volessero credere non esisterne alcuno, che persuasi fussero veramente, che alcuna divinità non esisteva. Questo non si prova dal Deslandes, nè si può nemmeno provare. Un filosofo, che dispregia quelle multiplici Divinità popolari, dee dirsi, ch'ei le dispregia per la cognizione, che filosofando ha conseguito intorno la Divinità, la quale, siccome perfettissima, conosce che deve essere unica: ora questa cognizione così dall'ateismo ci allontana, che piuttosto per essa al conoscimento di un solo Essere divino si perviene: dunque quando dicesi, che que' Filosofi volean più presto non credere alcun Dio, che crederne molti, con questa guisa di parlare non altro vuole indicarsi, se non ch'essi conobbero ad evidenza, che non può essere multiplice la Divinità. Così chi di-
cesse

cesse di credere piuttosto, che non vi può essere alcun triangolo, di quello che credere, che il triangolo sia un circolo, direbbe unicamente, che il triangolo non può essere un circolo; ma non negherebbe per questo di qualche triangolo l'esistenza. Quindi Clemente Alessandrino nel luogo sopraccitato si maraviglia piuttosto, come que' Filosofi fossero atei riputati. Legganfi le sue parole: *Venit mihi in mentem admirari, quonam modo Euehemerum Agrigentinum, & Nicanorem Cyprium, & Diagoram, & Hipponem Melium & illum post hos Cyrenaeum, cui nomen erat Theodorus, & multos alios, qui moderate, & continenter vixerunt, & reliquis hominibus acrius hunc de Diis istis errorem perspexerunt, impios, & atheos, hoc est absque Deo cognominarunt.*

5. Il Bayle (*a*) a provare, che non pochi Filosofi sono stati atei, dice, che per questo la Grecia ne ha alquanti gastigati, e reca in mezzo Platone, che disputando delle leggi, fa menzione di più atei fra gli Ateniesi; e pretende il Bayle, che in questo caso dobbiamo far uso non della proporzione aritmetica, come nella giustizia commutativa, ma della proporzione geometrica, come nella giustizia distributiva; vuol dire cioè, che se si prova, molti filosofi essere stati atei, il loro giudizio deve antiporsi a quello di molte migliaja di vulgari uomini, che atei non furono: conciossiacchè, soggiugne, dee credersi ad ognuno nell'arte sua; e quindi nella quistione sopra l'esistenza di Dio

(a) contin. des pens. div.

dee crederſi non al vulgo ; ma ai filoſofi ; Parmi in ſomma, che il ragionare di queſto incredulo ſia ſimile a quello di Luciano nel Dialogo, *Jupiter Tragœdus*, che così fa parlare Mercurio a conforto di Giove, afflitto, perchè Dami negava, che eſiſteſſero gl' Iddii, e che queſti provvedeſſero alle coſe umane, *ecquod ingens malum*, dice Mercurio; *ſi pauci homines perſuaſum de iſtis habentes abeunt; multi enim ſunt qui contraria ſentiunt, plures Græcorum, multitudo populi, atque fæx vulgi, omneſque barbari* : a cui Giove riſponde, *ipſe malim, unum talem habere, qualem Damin, auxiliatorem, quam ſexcentos mihi Babylones eſſe*. Anche Ippocrate è accuſato di ateiſmo dal Signor Gundling nel ſuo libro intitolato *Otia ;* Socrate, ed Epicuro da molti; alcuno diede queſta accuſa allo ſteſſo Platone. Ariſtotele è detto ateo da Valeriano Magno nel libro contro l'ateiſmo di Ariſtotele, da Samuele Parckero; (*a*), dal Launojo; e (*b*) il Budeo confeſſa, (*c*) che il ſiſtema di Ariſtotele non può ad alcun Ateo diſpiacere. Il Collins nel mentovato libricciatolo *de libertate cogitandi* annovera fra gli altri Cicerone: ma con quanta ragione sì facilmente ſi accreſca il numero degli atei, il vedremo nella ſeguente Lezione.

LE-

(a) diſp. de deo, & Provid.
(b) de varia Ariſtot. fortuna
(c) ath. & ſuperſt.

LEZIONE TERZA.

Si esamina, se molti Filosofi antichi fussero Atei? difendesi dalla taccia di Ateismo Ippocrate contro il Gundling, Cicerone contro Collins, ed altri ancora; Confutasi M. Bayle.

§. A Disaminare la cosa con brevità, e con diligenza si rifletta agli Autori delle quattro celebri sette de' vetusti Filosofi. Farò in prima menzione della Platonica, detta così dal suo istitutore Platone, di cui è Plotino, e Porfirio, e Proclo; i più fedeli seguaci della Platonica Filosofia, rendono al suo Maestro un illustre testimonio dicendo, che egli non solo credea l'esistenza di Dio, ma di più l'esistenza d'un solo Iddio, benchè il P. Baltus nell' apologia de' SS. Padri, accusati di Platonicismo, gli dia la taccia di essere stato Politeista. Io non nego, che presso Platone molte cose si leggano, che non è possibile di accordare insieme; onde Teodoreto (*a*), e il Deslandes adducono più cose, nelle quali Platone contraddice a se stesso: locchè il P. Pererio (*b*), e il Budeo (*c*) congetturano essere avvenuto, non perchè Platone rettamente non pensasse dell'essere Divino, ma sì, perchè temendo egli il destino di Socrate suo Maestro condannato a morte, spesse volte favoleggiò anch'egli inve-

ve-

(a) de error. Græc. serm. 3.
(b) l. 15. de commun. princ.
(c) de ath. & superst. p. 16.

vece di filosofare, e ragionò sovente della divinità secondo le opinioni del vulgo. Per altro qual fosse sopra tale argomento il suo parere, si può abbastanza conoscere dalla lettera 53., che ei scrive a Dionigi Rè di Sicilia, nella quale lo avvisa, quando ei scriva seriamente, e quando nò, col dirgli: *Hinc disces; scribam ego serio, nec ne: quum serio, ordor epistolam ab uno Deo; cum secus, a pluribus*. Scrive l' Autore delle antichità giudaiche (a), che Platone confessava non essere cosa sicura per l' ignoranza del popolo il manifestare la vera opinione, che aveasi della divinità: „ *Ipse siquidem Plato confessus est, quia veram de Deo opinionem propter ignorantiam plebis proferre securum non est*; a noi basta, che egli confidentemente l'abbia manifestata ad alcuno.

7. Della setta de' Peripatetici Aristotele è detto l'autore, di cui non negherò, che tal volta così è tutto sollecito nel ricercare la natura, che sembra dimentico di Dio, autore di quella. Di nessun altro Filosofo non si è pensato sì variamente, quanto di Aristotele. Al risorgere delle lettere nell'Italia tanto fu pregiato, che non si dubitò da alcuni di annoverarlo nel catalogo de' Beati. Leggasi fra gli altri il libro attribuito a certi Teologi di Colonia, intitolato, *de salute Aristotelis*, e l'altro di Lamberto du Mont sotto questo titolo, *id quod dici probabilius potest de salute Aristotelis*. Più cautamente scrisse Gio: Battista Crispi sul principio del Secolo

(a) Joseph. contra Appion. l. 2.

colo XVI. nel trattato *de præcautionibus capiendis in philosophorum ethnicorum studio*. Nocque assai alla riputazione di Aristotele l'aver negato la creazione della materia. Io sò, che i Conimbricesi credettero, che Aristotele abbia ammesso la Creazione, ma furono efficacemente confutati, e Jacopo Tomaso (*a*) meritamente riprende coloro, che troppo solleciti di accordare Aristotele con la Divina Scrittura, si adoperano di persuaderci, che Aristotele ha creduto, che il mondo ha avuto principio. Ma checchè sia di questo, non si prova nondimeno, che Aristotele fosse Ateo; e dall'empietà dell'Ateismo è fortemente difeso da Giovanni Fabrizio (*b*). Lasciate molte cose da parte, quando Aristotele già vecchio scrisse il libro *de Mundo* al Re Alessandro, libro assaissimo pregiato dal Martire Giustino, e appellato da lui il compendio della vera Aristotelica Filosofia (*c*), dice in quello, che Dio è il Padre degli uomini, e degli Dei, e aggiugne, che la moltitudine degli altri Iddii fu inventata per esprimere la potenza di questo solo Iddio, che tanto più appariva potente, quanto era maggiore la moltitudine de' suoi Ministri: dal che ne consegue, che nell'opinione di Aristotele gli altri Iddii erano Ministri del solo Iddio: e questa essere stata l'opinione di lui, lo dimostrarono Teofrasto, e Afrodiseo, grandissimi nomi, e celebri nella scuola Peripatetica.

8. Ze-

(a) differt. 4. de exust. mundi Stoica

(b) biblioth. Græc. l. 3. c. 6. p. 177.

(c) in Apol.

8. Zenone padre della ſetta de' Stoici ſolea dire, ſecondo che riferiſce Ariſtotele, che o Iddio era un ſolo, o che non ve n' era alcuno: col qual detto volea ſtabilire l' unità di Dio contro la moltitudine de' Numi popolari, ſiccome interpetrò Epiteto celebratiſſimo Filoſofo in quella ſetta, il qual pure ſcrive (*a*): *dicendum ante omnia, unum eſſe Deum, omnia regere, omnibus providere*.

9. La ſetta finalmente degli Accademici riconoſce Socrate per ſuo iſtitutore: di lui troppo acerbamente giudicano coloro, che fra gli Atei lo annoverano; troppo benignamente, o inſulſamenre Eraſmo, il quale ſcrivendo di Socrate dice, *vix me contineq, quin dicam; Sancte Socrates ora pro nobis*. Alcuni avviſano eſſere egli ſtato condannato a morte per ſoſpetto di Ateiſmo: ma il P. Briezio (*b*) ſcrive, che Socrate ingiuſtamente accuſato di un delitto molto diverſo dall' ateiſmo, e dal popolo condannato, con forte animo bebbe la cicuta. Certo egli è acremente difeſo dall'empietà di Ateiſmo da Melitone, il quale più veriſimilmente afferma eſſere lui ſtato condannato, perchè riggettando gli antichi Iddii, volea introdurne de' nuovi, onde ſembra più toſto, che ei voleſſe a miglior forma ridurre il culto della divinità; e però il Martire Giuſtino (*c*) annovera Socrate fra coloro, che Criſtiani furono avanti il Criſtianeſimo.

10. Più

(a) ep. ap. Arian.
(b) ad an. 3654.
(c) apol. 1.

10. Più divulgato è assai l' Ateismo di Epicuro; ma non tutti s'accordano i Scrittori in questo parere: presso Cicerone (a) di Epicuro si scrive così, *de sanctitate*, *de pietate adversus Deos libros scripsit Epicurus: at quomodo in his loquitur? ut Coruncanum, aut Scaevolam, Pontifices maximos te audire dicas*. Il Gassendi nel pregiatissimo volume, in cui chiama a sottile esame la filosofia di Epicuro, dimostra assai, che questo Filosofo ha creduto l'esistenza di Dio, benchè negato abbia a Dio la provvidenza; ma ancora da questo errore è purgato dal Sig. du Rondel nel suo trattato sopra la vita, e i costumi di Epicuro, e reca in mezo l' autorità di Diocle, che veggendo un giorno Epicuro supplichevole avanti gli Altari de' Numi „ che spettacolo, o Giove, sclamò; e qual gaudio per me? non conosco mai meglio la tua potenza, che quando veggo Epicuro supplichevole nel tuo tempio „. Tali cose sono abbastanza favorevoli a questo Filosofo, senza riferire le baje del Bayle, sempre condite col sale dell'empietà, il qual dice (*b*), che Epicuro, quantunque asserisse, che gl'Iddii non fanno agli uomini nè bene, nè male, onorava nondimeno i Dei, anzi gli onorava con il culto il più eccellente, che sia stato mai insegnato dai Teologi Cristiani, i quali ci insegnano, che dobbiamo onorare Iddio, quantunque non si sperasse il Paradiso, e non si temesse l' inferno. Ma questo è un citare la Teolo-

(a) lib. de Nat. Deor.
(b) in diction. hist. 2. art. *Epicurus*.

gia Cristiana fuor di luogo ; e con pessimo intendimento. Non può negarsi, che Epicuro non abbia più cose insegnato, che intese nel più proprio loro senso, sono contrarie alla retta ragione, e posson condurre all'Ateismo; ma che Epicuro fosse veramente persuaso, che un Dio non esistesse, questo è, che abbastanza non si prova.

11. L'accusa di Ateismo, che il Gundling muove contro di Ippocrate, temo, che provenuta non sia dall'aver seguito la Dottrina di Eraclito, come riferisce il Clerc (*a*), il quale Eraclito fu accusato di Ateismo ; ed anche il Budeo consente, che nel sistema di questo Filosofo, s'incontrano alcune cose, che danno occasione a questo sospetto. Ma ne pensava molto diversamente S. Giustino (*b*), che non solo difende Eraclito dalla taccia di essere stato un Ateo, ma il novera ancora fra quelli, che Cristiani sembrarono avanti il Cristianesimo. Per quello che appartiene ad Ippocrate, nelle opere, che ci restano di questo grand'uomo, più cose si ritrovano, che fanno fede della sua religione verso la Divinità; fra le altre è celebre il giuramento, che alle sue opere premette.

12. Il Collins, come sopra si è accennato, accusa di Ateismo Cicerone, sì perchè questi dicea, che coloro, i quali danno opera alla Filosofia, non credono l'esistenza degli Iddii; sì ancora, perchè nei suoi libri della Natura degli Iddii, sembra dare la vittoria a Cot-

ta

(a) in hist. medic.
(b) apol. 1.

ta contro gli altri, che difendevano l'efiſtenza della Divinità. Ma il Bayle (*a*) niega apertamente, che dare ſi poſſa a Cicerone la taccia di Ateo: ſin quà dunque il parere d' un incredulo da quello d'un altro incredulo è contraddetto. Nella difeſa, che egli fa di Cicerone, ſoggiugne, che ſecondo l'opinione del Sig. de Dangeau, alcuni hanno la religione nello Spirito, ma non nel cuore; cioè ſono perſuaſi della verità della Religione, ma non l'amano, e aggiugne, che per l'oppoſito altri vi ſono, che hanno la Religione nel cuore, ma non nello ſpirito, perchè dai loro occhj ſi dilegua, toſto che la cercano con la forza dell'umano raziocinio: non ſanno, coſa penſare, quando fanno il paragone fra le difficoltà, che inſorgono, e le riſpoſte, che ſi danno: ma quando ceſſano dal diſputare, e fannoſi a riflettere ſopra i movimenti della coſcienza, e la forza della educazione, ſono perſuaſi della verità della Religione. Ecco, conchiude il Bayle, a che vedevaſi Cicerone ridotto, e di queſto ei non permette di dubitarne, purchè le altre ſue opere ſi confrontino con i libri della Natura degli Iddii, nei quai libri Cotta trionfa ſopra i ſuoi avverſarj conoſcitori della divinità. Ma io non concederò mai al Bayle, che Cicerone dubitaſſe della eſiſtenza di una Divinità, quando di queſta diſputava; concederò più toſto, che egli così afferma di Cicerone, col fine di inſinuare, ſiccome ſuole ſovvente, che l'uomo quando uſa della ſua ragione,

 acche-

(a) dict. hiſt. 2. art. *Spinoza*.

acchetarsi non può, siccome negli altri articoli della Religione, così nemmeno in questo della esistenza di Dio; lo che quanto sia falso, spero, che da tutte queste lezioni si farà manifesto. A difesa di Cicerone avvertirò più tosto con lo Storico della sua vita (*a*), che lo scopo di Cicerone nelle sue opere Filosofiche è stato di dare più tosto l'istoria dell'antica Filosofia, che non di rendere ragione della propria, e, come dice ei stesso „ *ut res tam graves, tamque præclaræ Latinis etiam literis continerentur* „ (*b*). Egli compiè questo suo disegno nel trattato dei fini, nei libri della Natura degli Dei, nelle disputazioni Tusculane, e nel libro della Accademica Filosofia, nelle quali opere tutte ora tiene le parti dello Stoico, ora dell'Epicureo, ora del Peripatetico, per esporre con maggiore autorità le opinioni di ciascheduna setta: e siccome egli veste il personaggio d'una setta per confutarne un'altra, così talora vestendo quello di Accademico, disputa contro di tutte: dal che ne avviene, che un leggitore incauto, non riflettendo alla Natura dei dialoghi, pensa essere Cicerone, che parli sempre, e ingannato così, reca in mezzo qualche sentenza, quasicchè ella fusse secondo la mente di Cicerone, mentre questi la propose unicamente, perchè fusse confutata. In questi dialoghi, siccome ancora negli altri suoi scritti, ogni qual volta disputa exprofesso di qualche opinione, o vuol dichiarare
ciò,

(a) Midleton t. 4. p. 226.
(b) l. 1. de Nat. deor.

ciò, che egli ne fente, efpone il fuo parere, o nella perfona fua propria, o fotto quella d'un Filofofo Accademico, il quale fapea talvolta tenere la via di mezzo fra la credulità degli Stoici, che tutte le loro opinioni credean certiffime, e l'indifferenza de' Scettici, che dubitavano di tutto. Ma quando egli non apparifce di effere interlocutore, allora dimoftra le più volte a chi abbia affidato il patrocinio del fuo parere, e quefti fuol effere il precipuo interlocutore del Dialogo, qual è Craffo nel trattato dell'Oratore, Scipione, quando parla della Repubblica, e Catone, dove della vecchiaja ragiona. Quefta è la chiave, che ci farà entrare al conofcimento de' fentimenti proprj di Cicerone. Conchiuderò tutto ciò, che di quefto grande oratore, e Filofofo è detto, con quello che riferifce Arnobio (*a*), cioè che divulgandofi la Religion Criftiana per tutto il Romano Impero, e riflettendo gl' Idolatri Sacerdoti, che le opere di Cicerone, difprezzatore perpetuo della Idolatria, e della fuperftizione, favorivano la Religione Criftiana, per loro opera furono i libri di Cicerone foppreffi.

13. Io non finirei mai più, fe tutti voleffi annoverare, e dall'Ateifmo difendere gli antichi Filofofi, i quali, come dice l'Apoftolo (*b*), avendo conofciuto Iddio, nol glorificarono come Dio. Ma da quefto faggio, che ne abbiam dato, può lo ftudente gio-

(a) l. 3. p. 103.
(b) ad. Rom. 1.

giovane conoſcere, quanto ſia facile l'errare nel condannar alcuno di Ateiſmo. I Padri della Chieſa, e maſſimamente gli Apologiſti della Religion noſtra ne' loro libri raccolſero le teſtimonianze degli antichi Filoſofi, e le opponevano agli avverſarj ammaeſtrati nelle ſcuole di que' Filoſofi. Generalmente parlando, può dirſi, che la ſoſpicione dell' Ateiſmo di più Filoſofi nacque da tutt'altra cagione, che dall'eſſer eglino ſtati veramente Atei. Nacque piuttoſto dalle loro deriſioni per una religione così aſſurda, qual' era quella del popolo Idolatra, o perchè oſcuramente ſcrivendo, i loro ſenſi furono tortamente inteſi, o in fine, come altrove ſi è oſſervato, perchè ſeguirono talora qualche opinione travolta, da cui per legittimo raziocinio ſi potea l'Ateiſmo inferire: ma niuna di queſte coſe prova, che eſſi fuſſero Atei: che ſe pretendaſi, alcuni Filoſofi eſſere ſtati ſeguaci dell' Ateiſmo; io negherò contro il Bayle, che la loro autorità contro l'eſiſtenza di Dio debba pregiarſi maggiormente, che non quella del vulgo a favore della eſiſtenza di Dio, e dirò che la proporzione geometrica quì non ha luogo; e la ragione è queſta; perchè in una coſa, al cui conoſcimento può ciaſcheduno agevolmente pervenire, e a conoſcere la quale, non v'è biſogno nè di ſottile raziocinio, nè di molta forza d' ingegno, può eſſere di ugual peſo l'autorità del Filoſofo, e del volgo. Ora chi non sà, che l'eſiſtenza di Dio ſi fa paleſe da tanti ſegni, e tanto ſenſibili, che neſſun uomo,

mo, purchè usi ancora leggermente della sua ragione, non può di quella dubitare? perchè dunque in questo argomento pregiar debbo maggiormente l'uom filosofo dell'uomo volgare, purchè amendue usino della loro ragione? Allora pregierei il Filosofo sopra il plebeo, quando si trattasse di cose malagevoli, e astruse, e che sorpassassero l'intendimento comune degli uomini.

LEZIONE QUARTA.

Si esamina se molte Nazioni vivano nell'Ateismo? Osservazioni contro le opposizioni degl' increduli sopra questo argomento. Difendonsi peculiarmente i Cinesi dalla taccia di Ateismo loro apposta dal Bayle, dall' Helvetius, e da altri.

14. GL'increduli sono una razza d'uomini, che per quantunque si adoperino d' apparire ragionevoli, conoscono però di difendere una causa disperata, e avveggendosi, che nel difenderla, la ragione gli abbandona, vorrebbero almeno, che l' autorità gli sostenesse. Ma qui pure veggendo eglino, che e i dotti più riputati, e le Nazioni più colte hanno massime, e sentimenti del tutto opposti alle loro travolte idee, si contentano di addurre a prò loro le genti più barbare, e le più selvagge, e le meno ragionevoli, e fannosi un pregio di pensare, come queste pensano, o almeno come si dice da essi, che pensano. Se gli ascoltiamo, vi sono infinite Nazioni, che non conoscono Iddio, e che tranquille vivono nell'

Ateis-

Ateiſmo. Queſto a loro parere è un argomento, che rende molto incerte le prove, che per l'eſiſtenza di Dio ſoglionſi recare. Ma queſta è un'aſſerzione, che ai giorni preſenti dovrebbeſi ſentire vergogna di proporre in mezzo a tanta luce d'Iſtoria, e dopo le ricerche le più eſatte, e veritiere. Io non ripeterò ciò, che altri han provato contro gl'increduli, e che ſi può leggere in tanti libri, dalla cui lettura ſi fa manifeſto, quanto ragionevolmente il Fabrizio difendeſſe tutto il genere umano dall'accuſa dell'Ateiſmo (*a*). Poche coſe farò riflettere al giovane ſtudente, onde poſſa agevolmente riſpondere alle oppoſizioni, che in tale propoſito gli poſſon eſſer fatte.

15. Quando per noi ſi afferma, che intorno all'eſiſtenza d'un Eſſere Divino, v'è un conſenſo univerſale negli uomini, intendiamo di parlare di quegli uomini, che della loro ragione fanno uſo. Quindi ſe per avventura vi fuſſero alcune Nazioni così rozze, e ſelvagge, che vivendo a guiſa delle fiere, non uſano della ragion loro, nemmeno per fare una piccola rifleſſione, inutilmente verrebbono oppoſte a noi per indebolire il conſenſo della più parte degli uomini, che fanno della ragione, un uſo migliore, *ex gentibus illis tam efferatis*, dicea Porfirio (*b*), *& inhumanis non oportet ab æquis judicibus convicium fieri naturæ humanæ*. Soggiungerò, per altro, che

(a) Apologia generis humani adverſus accuſationem Atheiſmi.

(b) de abſtin. c. 13.

che non si prova nemmeno l'Ateismo di poche Nazioni. In vano, a provarlo, si recano in mezzo i loro costumi selvaggj: leggasi la bella opera del P. Lafiteau sopra i selvaggj costumi degli Americani, dove prova contro gl' increduli la Religione di quelle genti, e la persuasion loro sopra l'esistenza di Dio. In vano ancora a provare l'Ateismo di qualche Nazione, si direbbe, che presso lei non si trovano nè Idoli, nè Tempj, nè alcuna esterna cerimonia di Religione. Questo non è un manifesto indizio di Ateismo: anzi questo fu occasione agl'incauti di dare la taccia di Ateo a chi non dovea darsi, come è data presso Strabone ai Giudei (*a*), e ancora ai Cristiani, come si può vedere presso Giustino, Tertulliano, ed Arnobio nelle loro Apologie per la Religione Cristiana. Forse alcuni popoli fanno i loro sagrificj all' aperto, e senza determinate cerimonie, siccome degli antichi Parti affermò Erodoto, de' quali però sospettavasi, che non onorassero alcun Dio, e molti forse risponderebbono, come quel barbaro Canadese rispondea (*b*), il quale interrogato perchè non sagrificasse a Dio, perchè, soggiunse, ad ognuno si lascia di sagrificargli nel suo cuore. Si può addurre contro noi la testimonianza di qualche viaggiatore; ma non è sì spregevole l'indizio, che egli si possa essere ingannato: conciossiacchè non intendendosi da lui la lingua di quelle genti, nè potendo nella sua propria essere

(a) in Geograph. l. 16.
(b) Uoyage du Champlain l. 3. c. 5.

inteso, potè far uso unicamente d'alcuni segni assai equivoci per decidere, cosa pensassero quelle genti della Divinità. Forse non fu interrogato se non se o l'uno, o l'altro di que' barbari, dai quali poi si argomentò agli altri tutti; forse in fine si raccolse da loro qualche dottrina assurda sopra la Divinità, da cui si è voluto inferire il loro Ateismo, senza riflettere, che si può credere una qualche Divinità, e avere alcuna opinione non conveniente alla medesima. Per altro rifletterò anch'io con un celebre scrittore (*a*), che le proposizioni, e le regole più generali possono soffrire qualche eccezione: ma quando si dice, che gli scrittori e antichi, e moderni, parlano d'alcuni Popoli, che non hanno alcun segno di Religione, bisogna osservare, che codesti Popoli tanto nel vecchio, che nel nuovo mondo si riducono a cinque, o sei: osservisi ancora, che essi non formano alcuna numerosa società; e si potrà domandare, se questo piccol numero di uomini, paragonato a tutto il genere umano, può distruggere la verità della proposizione, che afferma, essere universale il consenso degli uomini intorno all'esistenza d'un Essere Supremo?

16. Ma ciò, che sopra tutto fa maravigliare a questo proposito, si è, che ai Cinesi, e massimamente ai più dotti, e letterati diasi la taccia di essere Atei. Così gli calunniò il Bayle, così l'Helvetius, il quale (*b*) a rinforzare la sua asserzione aggiugne, che quasicchè tutti i Gesuiti così pensa-

(a) Goguet orig. des loix p. 1. l. 1. art. 1.
(b) Esprit serm. 2. c. 24.

farono dei Cinesi. Ma io dalla celebre Istoria della Cina da un di loro scritta (questi è il P. du Halde) raccolgo le notizie valevoli a difendere quelle genti. Onoravano sin dagli antichi tempi i Cinesi l'Essere Divino sotto il nome di Changtì, o Tien, cioè di Supremo Imperatore, che altri dicono essere lo spirito presidente del Cielo, e lo invocavano con voti, e sagrificj, e a lui attribuivano le perfezioni tuttequante. Ritrovansi i vestigj di questa Dottrina, ne' libri antichissimi presso i Cinesi, che eglino chiaman Canonici, cioè libri di prima classe, e dai quali è manifesto, che i Cinesi per venti, e più secoli onorarono l'essere Supremo, Signore dell'universo sotto il nome di Changtì, o Tien. Ma ciò, che giovò a conservare la purità di questa Religion naturale, fu l'istituzione d'un supremo tribunale, che condannava le superstizioni, e chiamavasi il tribunale de' riti. Cinquantadue anni avanti Confucio, cioè seicento, e due anni avanti la salutifera Incarnazione nacque Lao Kiun, che fu l' Autore d'una nuova setta, la quale quantunque superstiziosa, piacque ad alcuni Imperatori, ed ebbe molti seguaci. La morale di quel Filosofo superstizioso era molto somigliante alla Epicurea. I suoi seguaci; perduti dietro alla Magia, e alle divinazioni, erano tutti sul cercare una certa bevanda, la quale dicevano apportare all'uomo l'immortalità, e nel procacciare la pietra filosofica, e con i loro prestigj imponevano al popolo. Fra le sentenze di Lao Kiun una era questa. „ Tao, o sia la ragio-

ne produsse uno; uno produsse due; due produssero tre, e tre produssero tutte le cose. „ I seguaci suoi ebbero qualche idea della Divinità. Sessanta cinque anni dopo l'Incarnazione nacque un'altra setta nell' occasione, che soggiungo. L'Imperatore Mingti si ricordò in un sogno di una certa sentenza di Confucio, la qual diceva „ che nell'Occidente si sarebbe ritrovato il Santo „. Mandò per questo Legati nell'India a ricercare questo Santo, e credendo di averlo ritrovato presso i cultori di un certo Idolo, detto Fo, o Foe, trasportarono questo Idolo nella Cina, e insieme con l'Idolo tutte le favole, e le superstizioni, di cui eran pieni i libri Indiani. Quindi pullularono molte sette Idolatriche, che però dai più saggj riputavansi come scismatiche, ed eretiche: ma gl'Imperadori non le poterono abolire per timore del popolo, che quegli Idoli pregiava assai. Nell' anno dell'Incarnazione mille, e settanta, alcuni Dottori Cinesi fecero commentarj sopra i cinque libri Canonici, e sopra l'interpretazione di que' libri fatta da Confucio, e da Mencio discepolo di Confucio, e da altri scrittori celebri presso quelle genti. Questa setta con il pretesto di spiegare la vecchia dottrina, ne introdusse una nuova, ed assurda. Chiamarono il principio di tutte le cose Tai Ki, e dissero essere egli rispetto agli altri ciò, che è la volta rispetto all'edificio, perchè quell'essere serve ad unire, ed a conservare le parti dell'universo. Questa fu la setta di alcuni Letterati, ma i più Saggj fra i Ci-

i Cinesi, non la seguirono, e niente solleciti di questi commentarj, studiarono il solo testo de' libri, ond'è frequente presso loro questa sentenza; „ Sin King pou sintchuen „ cioè „ seguite il testo, e trascurate i commentarj „: ma essendovi ciò non ostante alcuni fra i Letterati, che seguendo questi commenti, parea che cadessero nell'Ateismo, non ammettendo per primo principio, se non se una certa virtù celeste, cieca, e materiale; nell'anno mille settecento fu pregato l'Imperatore Changti, peritissimo nell'intelligenza de' libri Cinesi, a definire, che per il nome di Tien, e di Changti non dovea intendersi il Cielo materiale, ma il Signore del Cielo, acciocchè i Cinesi non fussero Atei riputati. L'Imperatore, che presso quelle genti è Legislatore, e Pontefice, definì che *Tien* significava il Signore del Cielo, e che al Signore del Cielo si offerivano i Sagrificj. Nello stesso tempo, o in quel torno furono interrogati i principali fra i Letterati, e fra gli altri il primo Presidente dell'Accademia Imperiale, e tutti fecero le maraviglie, che alcuni Europei pensassero, che i Letterali Cinesi adorassero un essere inanimato, siccome è il Cielo, mentre essi adoravano unicamente il Signore del Cielo. Lo stesso Imperatore ad alcuni Religiosi Europei abitanti in Pekin, e che al vero Iddio ergevano un Tempio, consegnò tre iscrizioni, scritte di sua mano: La prima dicea „ al vero principio di tutte le cose „: la seconda „ non ebbe principio, e non avrà fine: fece nel princi-
pio

pio tutte le cose, ed ei le regge, e n'è il vero Signore „. la terza „ è infinitamente buono, e infinitamente giusto: illumina, sostiene, e governa tutte le cose con suprema autorità, e con somma giustizia „. So, che alcuno pretende, che l'Imperadore rispondesse così per urbanità più tosto, e politezza; non già perchè questa fosse la sua vera credenza (a); ma questo dubbio sembra ridicolo: conciossiacchè quando non si voglia stare alle testimonianze le più aperte, e chiare, ma vogliasi congetturare, e quasi indovinare la mente, e i pensieri di chi tanto diversamente si esprime, si potrà tutto il mondo di Ateismo accusare. V'è in fine un' altra setta, che può chiamarsi una mescolanza di tutte le altre sette, ed è Idolatrica. Da quanto è detto fin quì si può conoscere, quanto maliziosamente, o ignorantemente sien detti Atei i Cinesi, e che i più saggj fra i Letterati non si accordan con gli altri, i quali non sono veramente Atei, ma più tosto Idolatri. Se fusse così difficile di accusare di Ateismo qualche Nazione, quanto è difficile a provare l'accusa, io penso che gl'increduli in questo proposito non ci sarebbono tante opposizioni.

(a) Observationes ep. con. p. 134.

L E-

Si esamina l'efficacia dell'universale consenso a provare l'esistenza di un Essere Divino. Confutansi il Bayle, e l'Hobbes. Cercasi, se il popolo possa esser giudice nella quistione sopra l'esistenza di Dio. Rispondesi alla opposizione tratta dal Politeismo. Confutasi il Marchese d'Argens.

17. GL'increduli stessi non credono quello, che affermano; e quantunque abbian di continuo sulla lingua tante genti, e tanti popoli Atei, sanno nondimeno di dire ciò, che non è. Per questo procacciansi per altra via di farsi forti nella incredulità, e pretendono di mostrare, che l'unanime consentimento degli uomini per la esistenza di Dio non è un valevole argomento della sua esistenza. Da tutt'altra cagione, dicon' eglino, può essere provenuta questa idea universale dell'esistenza di Dio, fuorchè dall' esistere egli veramente. Forse questa idea fu l'effetto dell'ignoranza, del timore, e della umana politica. Qualche astuto politico, conoscitore accorto del cuore umano, inventò qualche nuovo principio, capace di mantenere gli uomini in un perpetuo timore, ancora quando o dicessero, o facessero nascosamente il male. Propose ai popoli la credenza d'un Dio immortale, che abitava nel Cielo, il qual vedeva, e sapeva tutto quello, che gli uomini dicevano, o facevano quaggiù in terra per castigargli, o premiargli, e che nessun delitto così segreto non poteva sfug-

sfuggire dalla vista, e dal discernimento di un Essere, la cui natura consisteva appunto nella cognizione. Questa invenzione fu trovata così vantaggiosa per mantenère i popoli nella soggezione, e per conservare la pace nella società, che fu poi seguita da tutti gli altri Legislatori del mondo, che parlarono sempre alle Nazioni nel nome di quel Dio, che esse adoravano. Ecco l'asilo, a cui si rifuggono gl'incrudeli, convinti del consenso degli nomini nel riconoscere qualche Divinità; asilo sì mal sicuro, che in quello non vi può essere nemmeno speranza di difesa. Così giudicarono ancora i maggiori increduli, e questo loro giudizio potrebbe tenere il luogo di una lunga confutazione. Il Bayle, grande maestro d'incredulità, il quale d'un grande ingegno e d'un saper grande fece un grandissimo abuso (a), nega apertamente, che la credenza d'una Divinità esistente, debbasi all'invenzione degli uomini; invenzione, ei dice, che sarebbe stata nocevole ai Legislatori; conciossiacchè tanto è lungi, che la Religione assoggetti i popoli al Sovrano, che essa piuttosto assogetta ai popoli il Sovrano. Con parole più forti si esprime l'Hobbes (b), è impossibile, ei dice, che sussista uno Stato, in cui oltre il Principe v'è un altro, che può dare premj più pregevoli della vita stessa, e gastighi della morte peggiori. Essendo dunque la vita eterna un premio maggiore della

(a) Diction. hist. 2. art. *Abdas*.
(b) de cive.

la vita presente, ed un eterno supplicio maggior essendo della morte naturale, ella è cosa da esaminarsi seriamente da tutti coloro, che desideran di sfuggire le miserie della confusione, e delle guerre civili, cioè cosa debba intendersi nella divina Scrittura sotto il nome di vita eterna, e di eterno gastigo. Quindi, secondo i principj di questo celebre incredulo, i Principi, che per fini politici avessero stabilito la credenza d' una Divinità esistente, che premia, e che gastiga, sarebbono stati di piccola mente, e tanto ignoranti del loro proprio vantaggio, quanto dell'arte di ben regnare; conciosiacchè costituendo una potenza superiore alla loro, che potea dare maggiori premj, e più atroci supplicj, somministravano ai sudditi multiplici cause di ribellione, e appalesavan loro uno sconosciuto arcano, cioè che potevano non solo senza colpa, ma ancora con merito muovere guerra ai loro Sovrani; perchè, supposta l'esistenza di Dio, questo principio è evidente, che a Dio devesi avanti ubbidire, che agli uomini: e la sperienza insegna, che i malcontenti, e i sediziosi possono agevolmente persuadere al vulgo, che i comandamenti del Principe, un poco spiacevoli, sono contrarj a Dio, e quando la plebe è persuasa di tal frenesia, corre tosto all'armi, infuria per zelo, e fa strage de' suoi concittadini per divozione. Così pensa l'Hobbes: tanto è lontano dall' acconsentire alla turba degli altri increduli, che la credenza d'un Divino Essere esisten-

te attribuiscono alla fina accortezza dei Legislatori Sovrani. So, che egli, e il Bayle, ed altri simiglianti meritano di essere confutati, e noi altrove gli confuteremo, non già perchè nieghino tale invenzione, ma sì perchè del negarla adducono tali ragioni, per le quali vorrebbono rendere ai Principi sospetta, ed odiosa la religione.

18. Per altro fu già da più dotti scrittori dimostrato, che tanto consenso del genere umano nel riconoscere una Divinità non può originalmente imputarsi alla invenzione degli uomini, nè alla politica dei Legislatori. L'esistenza di Dio, dice egregiamente un di loro, se non avesse qualche fondamento nella natura, come poteva riuscire ai Politici d' inventarla, di persuaderne gli uomini, e di perpetuarla nel mondo? I Sovrani delle diverse, e tanto lontane parti della terra, non ostante l' opposizione de' loro interessi, potean tutti d'accordo immaginare la stessa impostura? Trovasi ella alcun'altra politica invenzione, giudicata da qualche Legislatore vantaggiosa allo Stato, e che siasi così universalmente estesa, e per tutti i secoli perpetuata? L'Idea di Dio è stata senza dubbio uno de' principali mezzi, adoperati dai Legislatori per assicurare l'esecuzione delle loro leggi: ma questo prova, che ella era più antica delle stesse leggi, e che trovandosi già impossessata degli uomini, questa sola poteva sottomettergli al giogo, che si pensava di loro imporre. Che se così non fusse, qual felicità, potrebbesi maravi-

raviglia̋ndo sclamare con Lattanzio (a), di mentire in questo impostore, onde non solo ingannasse gl'indotti; ma Platone ancora, e Socrate, e Pitagora, e Zenone, ed Aristotele, principi ed autori di grandissime sette? La condotta adunque de' Legislatori, ben lungi di rendere sospetta la cognizione di Dio, prova piuttosto la sua necessità; perchè se questi raccomandavano sì caldamente il culto di Dio, ciò era, perchè sentivano, che il primo dovere delle creature ragionevoli è quello di riconoscere l'autorità dell'Essere Supremo. Non negherò, che alcuni Legislatori si abusarono della naturale disposizione degli uomini nel riconoscere la Divinità, con vendere loro menzogne, ed insegnare superstizioni utili ai propri interessi; ma questo stesso abuso prova abbastanza, che essi non crearono, nò, negli uomini l'idea della Divinità, ma che la piegarono ai proprj loro vantaggj.

19. Il Bayle, che siccome è detto, deride anch'egli la veramente ridicola opposizione, già confutata assai, s'ingegna con altri argomenti di rendere spregevole il consenso delle genti a favore della Divinità, e stabilisce, che il popolo, e la moltitudine non può giudicare la quistione della esistenza di Dio; dal che pretende di inferire, che è inutile questo consenso della moltitudine a persuaderci della esistenza d'un Dio. In prova della sua proposizione, asserisce primamente, che la natura di Dio parve impene-

(a) De ira Dei c. 10.

trabile ancora ai Filosofi, molto più deve essere impenetrabile alla rozza moltitudine. Dice in secondo luogo, che bisognerebbe provare, che questo consenso nasce per l' impressione della natura: eppure non senza grandissima difficultà si può discernere ciò, che è dalla natura, da quello, che proviene dalla educazione; imperciocchè, bisognerebbe prima distinguere le nozioni che prevengono la educazione da quelle, che la conseguono. Può forse alcuno assicurarci, essersi trovati alcuni vestigj di religione in que' fanciulli, ai quali nulla fu detto della esistenza di Dio? ma questo è appunto, che ad essi si ripete fin dalla loro prima infanzia, e ciò impedisce di conoscere sicuramente, se essi muovansi ad onorare Iddio per istinto della natura, o piuttosto per la forza della educazione. Dice in terzo luogo, che quand' anche quel consenso fusse dalla naturale impressione, sarebbe a provarsi, che le naturali impressioni non possono essere false. Ciaschedun'uomo può ingannarsi: si sà, che la più parte s' inganna, e tutti gli uomini ingannaronsi talora intorno alla cagione delle ecclissi, alla figura della terra, al moto del Sole. Non sembra dunque impossibile, che tutti ancora gli uomini possano acconsentire a qualche errore. Ciò, che S. Tommaso insegna, soggiugne egli, che non può essere falso quello, che dai più degli uomini si crede, è cosa molto incerta. Noi non vediamo ne' fanciulli, se non se inclinazioni cattive, e un cuor pravo; nè alcuno

no non può essere buono, se non emendando la natura; come dunque può conchiudersi essere vero ciò, che viene dall'istinto della natura, se piuttosto ogni male morale è dalla natura, come da un fonte corrotto; la qual corruzione si aumenta e per i mali esempj, e per la perversa educazione. Che se alcuno rispondesse, che l'impressione naturale, che guida gli uomini alla cognizione della esistente Divinità, è vera, perchè è vero, che Dio esiste, si peccherebbe contro le regole della Dialettica: perchè tu provi l'istinto della natura essere vero, perchè è vero, che Dio esiste, mentre dovevi provare l'esistenza di Dio dalla verità di questo istinto. Così l'incredulo mentovato (a).

20. Questi sono lunghi sofismi, che con brieve, e chiaro raziocinio discioglieremo. Quando il Bayle asserisce, che la moltitudine non può giudicare intorno alla quistione della Divina esistenza, non altro vuol dire, se non che il consentimento della moltitudine nel riconoscere l'esistenza d'una Divinità non può abbastanza provare l'esistenza di quella. Ma perchè? perchè la natura di Dio parve impenetrabile agli stessi Filosofi. Si osservi la foggia di ragionare usata dagli increduli: noi disputiamo della esistenza di Dio, ed ei dalla esistenza passa alla natura Divina: cambiasi una sola parola: eppur in questo cambiamento posto è il sofisma tutto quanto. Distinguasi dunque fra l'esistenza, e la natura di Dio. Il popolo giudica della esi-

(a) Contin. des pens. Div.

esistenza di Dio, che a tanti segni non dubbj agevolmente riconosce; non giudica, no, della sua essenza, o natura, che niuno non comprende. Il popolo non sa nemmeno, qual sia la natura, e la essenza de'corpi: negherà per questo l'incredulo, che il popolo non possa giudicare, che i corpi esistono veracemente? Dunque una sola agevole distinzione, a cui il Bayle avesse avvertito, o non avesse industriosamente dissimulato, era assai a risparmiare così inutile opposizione. A ciò, che in secondo luogo oppone per provare, che non si può distinguere quello che nasce da naturale istinto, da ciò, che proviene dalla educazione, rispondo, che non è tanto malagevole questo discernimento. I principj, che dalla educazione provengono, variano quasicchè sempre; la successione de'tempi, la rivoluzion delle nazioni, e le diverse inclinazioni degli uomini rendon varia la stessa educazione, dalla quale però provenire non possono constantemente i medesimi principj: laddove la natura in tutti gli uomini è sempre la stessa: poichè dunque vediamo, che la cognizione di un Essere Supremo si è sempre conservata, e perpetuata fra tutti i cambiamenti, e le vicende della umana repubblica, rettamente conchiudesi, che questa cognizione si deve alla impressione della natura. Nè giova di replicare, che la natura è corrotta, e quindi che sono mal sicure le sue impressioni; conciosiacchè vuolsi distinguere un doppio genere di naturali impressioni; il primo delle

qua-

quali sempre ci inganna; l' altro non già. Altra è dunque l' impressione, che sente l' uomo da varie passioni turbato, e sconvolto; ed altra è quella, che sentesi dall' uomo, che pensa, che riflette, e ben' usa della ragione: la prima impressione ci inganna, perchè o previene, o impedisce ogni riflessione dell' anima ragionevole: l' altra ben ci guida, perchè proviene dal lume della ragione, non offuscato dalle cupidiggie. A qual genere appartenga l' impressione, che alla cognizion di Dio ci conduce, è troppo facile a conoscere. Gli esempj di errori universali, addotti a provare, che le impressioni della natura posson essere false, non sono niente a proposito, e mostran difetto nel ragionare. Cerca l' incredulo, se le impressioni naturali sieno un sicuro indizio di verità, e a provare, che nol sono, reca in mezzo gli esempj della figura della terra, del moto del sole: cose, intorno alle quali ei pretende, che negli uomini vi fusse un errore universale: ma conveniva prima dimostrare, che questi errori provenivano dall' impressione della natura; lo che essendo assurdo a dire, ed impossibile a provare, quegli esempj niente non ci nuocono. Di più, con qual fondamento afferma M. Bayle, che tutti gli uomini errarono intorno alle cagioni delle ecclissi, alla figura della terra, al moto del sole? Tranne pochi Filosofi, non v' ebbe alcuno, che di saper tai cose fusse sollecito nè molto, nè poco; non vi pensavan nemmeno, e quindi circa le cose predette nel-

la

la più parte degli uomini alcuno errore non v'era. Rechino dunque gli Increduli qualche errore universale, costante, e di cosa morale, qual è quella, di cui ora si tratta, e questo esempio potrà addursi veramente contro di noi.

21. Eccolo, ripiglia tosto il Bayle. Il Politeismo confermato dal consenso di tutte le genti è l'esempio d'un errore universale, e morale. Io pure tosto rispondo, che il Politeismo, comecchè occupasse una gran parte del mondo, non fu però mai universale. Quando non era, e quando incominciò, noi lo sappiamo con quella certezza, con cui possiamo sapere le preterite cose, e queste per la sola via della tradizione possono alla nostra notizia pervenire. Tutti i Scrittori, e sacri, e profani ne fan sapere, che questo culto superstizioso, incominciò al tempo della Babilonica Torre. Altrove l'Idolatria ebbe origine dalla superbia de' Principi, i quali inalzarono i loro simulacri, perchè supplissero alla loro presenza, comandando ai sudditi lontani di rispettargli così, come farebbono della persona del Principe; il quale ossequio quantunque nella sua origine fusse civile, cambiossi nondimeno in un culto divino, parte dalla adulazione, e parte dalla cecità. Nabucco volle essere adorato siccome Dio: Alessandro fu adorato dai Persiani, che deificarono il loro vincitore, per vergognarsi meno d'essere vinti. Altrove l'Idolatria incominciò dalla gratitudine. I popoli per dimostrarsi grati ai bene-

meri-

meriti Cittadini, consegnarono alla memoria le loro statue, e questi esterni segni di riconoscenza col volgere del tempo aprirono il varco alla Idolatria. Per altro i Filosofi, e i più saggi di tutte le età abborrirono questa moltitudine di Dei. Platone, come sopra è detto, protestava d'essere Politeista, quando scherzava, e di essere cultore d'un solo Dio, quando seriamente parlava. Cicerone si beffa degli Iddii che adorava nel Campidoglio. Seneca deride la multiplicità delle nature Divine. I Teologi, e i Poeti pagani dicono apertamente, che molti Dii credevansi da coloro, che seguivano il costume, e un solo da quelli, che ubbidivano alla ragione: cosicchè quantunque i più saggj non fussero rei di questo errore, erano però rei d'un peccato, perchè adorando esternamente questi Idoli, approvavano col fatto ciò, che condannavano colla ragione. Del rimanente se il popolo non fusse stato avanti persuaso della esistenza di un vero Dio, non avrebbe mai adorato i falsi Dii. Siccome l'immagine suppone l'originale; così una finta eccellenza ne suppone alcuna vera: niuno (riflette egregiamente un valoroso Scrittore (*a*)) non avrebbe potuto ingannare le genti con qualche falso diamante, se non fussero state persuase esservene alcuno vero: dunque dal culto prestato dagli Idolatri alle false Divinità, si può ragionevolmente inferire, che gli uomini erano

(a) Il Gentiluomo istruito.

rano dalla natura ammaestrati dell' esistenza di un vero Dio.

22. Se alcuno ripigliasse, che siccome fu errore la credenza di più divinità; così può essere errore, la credenza di una sola, da cui diceši l'altra per abuso derivata, io risponderò, che anzi dall' errore della prima si può meglio scoprire la verità della seconda. Distinguansi dunque due generi di cause, che produr possono l' errore: altre sono esterne, altre interne: Le prime sono l' esempio, l'educazione, e i sofismi del discorso. Le seconde sono i sensi, le immaginazioni, e le passioni. Dipendon le prime dalle circostanze de' luoghi, e de' tempi; e però varian sovente, e posson essere cagione di qualche errore particolare, ma non universale; quindi rettamente inferiamo, che la cognizione della esistenza d'un Essere Divino, che riempj tutti i luoghi, e tutti i tempi, non potè provenire da queste cause esterne. Le interne, siccome quelle, che sono in tutti gli uomini, possono per accidente, e per qualche abuso indurre un errore, che per qualche tempo può essere universale. Da questo s'intende come il Politeismo abbia potuto occupare l' animo almeno di tanti uomini vulgari, senza però poterne dedurre niun valevole argomento da questo consenso a favore del Politeismo. L'origine di questo vuolsi imputare alle predette cause interne, producitrici dell'errore: imperciocchè gli uomini per compiacere ai sensi, si fecero degli Dei sotto forma visibi-

le,

le, e alla umana somigliante: a questi Dei, dirò così, umanati, l'immaginazione attribuì tutto ciò, ch'è umano; e le passioni persuasero l'imitazione di tutto quello, che attribuivasi anche agli Dei: ed ecco l'origine della Idolatria insieme, e del Politeismo. Ma questo non può dirsi del consenso degli uomini per la esistenza della Divinità: imperciocchè questo consenso, appunto perchè universale, e costante, non può imputarsi alle cause esterne dell'errore, che sono varie, e mutabili: nemmeno alle cause dell'errore, che interne abbiamo appellate; conciosiacchè un'Essere Supremo invisibile, e spirituale non soggiace ai sensi, nè può essere l'oggetto della immaginazione, e alle passioni non piace: a nessuna dunque di queste cause non può attribuirsi il consenso nel riconoscere una Divinità. Aggiugnerò, che queste cause sono contrarie a tale consentimento, ed inducono più tosto a negare la Divinità, che non a riconoscerla. E in verità gli Atei, che troppo onorano i sensi, rigettano come un puro sofisma tutto quello, che ai sensi non soggiace, qual è l'Essere Divino. La loro immaginazione non potendo produrre una sufficiente idea dell'essenza di Dio, e non potendo intendere, cosa facesse, o dove fusse avanti la creazione del mondo, questa debolezza della loro immaginazione confonde il loro intelletto, e così negano l'esistenza di Dio, perchè non comprendono la sua natura. Finalmente le passioni, che tiranneggiano il

cuore degli increduli, rivolgonsi quanto possono contro l'esistenza di Dio, che sarebbe un freno alle loro voglie insaziabili: dunque le predette cause possono sibbene produrre l'Ateismo, non già la persuasione della esistenza d'un Essere Divino: non può dunque essere erroneo un consenso, che si oppone ai principj stessi dell'errore.

23. Nè aggiunga, come suole, l'incredulo, che il consenso degli uomini è un argomento morale, sul quale non può achetarsi, se non se il vulgo, che già persuaso della esistenza di Dio, non ha bisogno d'altra prova. Bisogna dunque, soggiugne il Bayle, provare questa esistenza a convincere i spiriti forti, presso i quali siccome i morali argomenti non hanno la forza necessaria, così a persuadergli bisogna inoltrarsi, fino ai principj della Metafisica. Dopo le cose, che son dette fin quì, è superfluo il ripigliare così: conciossiacchè io dirò primamente all'incredulo, che noi volontieri ascolteressimo da lui quegli argomenti metafisici, i quali provino, che sì grande consentimento nel riconoscere la Divinità, non ha la forza necessaria a persuadere ogni ragionevole intelletto. Dirò in secondo luogo, che gli argomenti morali, quando sono perfetti così, come nel caso nostro, si risolvono negli stessi principj metafisici, e giungono a fondare una fermissima certezza in qualunque uomo ragionevole, siccome dimostra l'Uezio nel suo trattato dei veri principj della certezza morale: „ *in omni re*, dicea Ci-

Cicerone (*a*), *omnium gentium consensus*, *lex naturæ putanda est* „: risponda dunque il Bayle a Cicerone, che a questa legge della natura non può acchetarsi, se non il vulgo.

24. Anche il Marchese d'Argens (*b*), a indebolire la forza di questo stesso consentimento, oppone, che se il consenso di tutte le genti provasse l'esistenza di un Essere Divino, proverebbe ugualmente l'esistenza di molti Dii. Quindi i Pagani, dic' egli, quando serviti si sono dell'argomento di questo universale consenso, se ne sono sempre serviti a provare la pluralità degli Dei; lo stesso Epicuro, che rigettava i più forti argomenti a favore della Divinità, questo solo argomento ammetteva tratto dal consenso degli uomini, siccome per l'una parte il più debole, per l'altra sufficiente ad imporre all' Areopago, perchè anch'egli, siccome era a Protagora avvenuto, non fusse, qual Ateo, condannato all'esilio. Da questo medesimo consenso inferivano gli Epicurei, che gli Iddii avessero le umane sembianze; perchè tutti gli uomini così segli rendean visibili, come afferma Cicerone (*c*). Ma vorrei, che questo Filosofo riflettesse, che altra cosa è servirsi dell' unanime consenso degli uomini a provare l'esistenza di qualche Essere Supremo, da cui tutti gli altri Esseri son derivati, con precisione, se Egli sia un solo, o sia multiplice, ed altra cosa è addurre

(a) Tusc. qu. 1.
(b) Philosoph. du bon sens. reflex. 4.
(c) De nat. deor. L. 1. c. 17.

re il predetto consenso a provare l'unità di Dio, o la pluralità degli Dei. A persuadere la prima, è efficace quell'argomento; non così a persuadere la seconda. Quindi noi, dopocchè contro l'Ateista abbiam provato l'esistenza di un qualche Essere Divino, e con questo consenso degli uomini, e con altri fisici argomenti, che poi si recheranno; con argomenti altronde dedotti si prova, e noi il proveremo a suo luogo, che questa natura Divina non può essere, se non se una sola. Che se a favore dell' unità di Dio non vi è questo sì grande consenso, non vi è nemmeno per la pluralità degli Dei, se con questo nome intendasi un qualche Essere sommo, e supremo. Quindi se gli antichi fecero uso del consenso presupposto degli uomini a provare la pluralità degli Dei, si servirono d'un argomento, che non potea niente conchiudere. Per altro se leggerannosi con attenzione le opere degli antichi, si riconoscerà facilmente, che con quell' argomento non tanto pretendevano di provare la pluralità degl'Iddii, quanto l'esistenza di qualche Essere Divino, benchè parlassero secondo il costume degl' Idolatri, e secondo la Teologia del vulgo. Cicerone (a), dopo aver detto, che è cosa manifesta „ *esse aliquod numen præstantissima mentis, quo cœlestia regantur* „ soggiugne „ *quod nisi cognitum, comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum sæculis, ætati-*

(a) l. 2. de Nat. deor. c. 2.

tibusque hominum inveterare potuisset „. Cicerone adunque da questo costante giudizio degli uomini prova quello, che abbiam provato anche noi, cioè „ *esse aliquod numen* „: dunque si inganna, chi asserisce, che di questo argomento usarono i Pagani a provare espressamente la pluralità degli Dei. Quanto ad Epicuro, che non ricusava un tale argomento, rispondo, che, se questo è vero, Epicuro non volea nè nuocere, nè contraddire a se stesso: imperciocchè volendo per l'una parte provare in qualche maniera l'esistenza di un Essere Divino, per allontanare il pericolo d'essere Ateo riputato; per l'altra credendo egli, che questo Universo formato si fusse dall'accidentale accozzamento degli atomi, nessun altro argomento non gli restava, se non se quello, che dal parere comune degl' uomini trarre si potea: dunque l'avere anche Epicuro usato di questo argomento non sarà mai una prova bastevole a conchiudere, che tale argomento sia debole, e inefficace.

LEZIONE SESTA:

Qual peccato sia l'Ateismo? Errori dell'Hobbes, del Kemerickio, e di M. Rousseau.

25. ABbiamo già osservato, che gl'increduli accrescono senza ragione il numero degli Atei; è ora a vedere, come oltre ogni ragione impiccoliscano il peccato dell'Ateismo. Odasi avanti a tutti l'Hobbes, il

il quale (a), pretende, che l'Ateiſmo non ſia, nò, un peccato d'ingiuſtizia, ma un peccato d'imprudenza; poichè Dio ſteſſo così ragionò dell'Ateo: „ *dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus* „ che ſe alcuno ripigli, ſoggiunge, poterſi ſapere l'eſiſtenza di Dio col lume naturale, e però peccare gli Atei contro la legge naturale, e quindi eſſere rei non d'imprudenza, ma d'ingiuſtizia, avvertaſi (b), che è vero poterſi conoſcere Iddio col lume della ragione, ma non già, quaſicchè tutti poſſan conoſcerlo, ma ſolo, come ſi può ancora conoſcere col lume della ragione, la proporzione, che ha la sfera al cilindro, ſiccome la conobbe Archimede; eppure non per queſto ſi dirà, che l'antidetta proporzione ſi poſſa conoſcere da ogni uomo vulgare. Dico dunque, conchiude egli, che quantunque alcuni col lume della ragione poſſan conoſcere, che v'è Dio, nondimeno gli uomini occupati nei piaceri, nelle ricchezze, e nel procacciarſi gli onori; gli uomini pure, i quali o non ſogliono, o non poſſono, o non curanſi di ben ragionare, tutti in fine gl'inſipienti, quali ſono gli Atei, non ponno alla cognizione della Divina eſiſtenza pervenire. Il Kemerickio (c) afferma, non poterſi giuſtamente caſtigare l'Ateo, finchè vive tranquillamente, poichè l'Ateiſmo è un errore ſpeculativo dell'intelletto; e gli errori dell'intelletto non

(a) De cive c. 14. art. 9.
(b) in adnot. ad art. cit.
(c) in Pufend. enucl. c. 4.

non possono correggersi nè con le leggi, nè con le pene. Anche M. Rousseau (a) pretende, esservi una certa professione di fede meramente civile, i cui articoli appartiene al Principe di determinare, non già siccome dogmi di Religione, ma come opinioni della civile società, senza le quali nessuno non può essere buon Cittadino, nè Suddito fedele. Fra questi articoli, secondo lui, han luogo l'esistenza di Dio, la sua Provvidenza, e l'immortalità dell'anima. Indi conchiude, che, senza obbligare chicchessia alla credenza di questi articoli, il Principe può gastigare con l'esilio chiunque li nega, non come empio, ma come nemico della società, e come incapace di amare sinceramente le leggi della giustizia, e di sagrificare, quando sia d'uopo, la sua vita, per adempiere al suo dovere. Ma io proverò, che questi, e gli altri, che somigliantemente pensano, sono in un errore grossolano, o che almeno così scrivendo, insegnano l'errore.

26. La legge naturale, come vedrassi, dove ragioneremo di Dio Legislatore, comanda, che Dio sia conosciuto, e creduto. Quantunque forse lo comandi solo negativamente, perchè siccome la stessa evidenza di questa cognizione rapisce l'intelletto a un pronto consentimento; così non è necessario l'impero della volontà, se non al più, perchè questa cognizione si raccresca, si conservi, e certo non si offuschi con la perversità del cuo-

(a) pact. soc. p. 353.

cuore: dunque la natural legge divieta l'Ateismo: e chi non sà, che è un peccato contro di questa legge il fare l'opposito di quello, che ella o comanda, o proibisce? sarà dunque l'Ateismo un vero peccato, non di sola imprudenza, ma contro la natural legge, anzi contro la potissima legge naturale; conciossiacchè l'Ateismo distrugge sin dal fondamento il primo principio del natural diritto, che è l'amore naturalmente dovuto a Dio, e necessario alla felicità propria d'una ragionevol natura, e non solo alla felicità principale, posta nella cognizione, e nell'amore di Dio, ma anche alla secondaria, posta nella pubblica salute, e nel pubblico bene, che in mezzo all'Ateismo non può essere lungamente sicuro; onde egregiamente dicea Lattanzio (a), *idea mala omnia rebus quotidie ingravescere, quia Deus hujus mundi effector, & gubernator derelictus est, quia susceptæ sunt e contra, quam fas est, impiæ religiones* ,,. Peccheranno dunque contro la potissima legge naturale, e quegli uomini, che non si curano di conoscere Iddio, e gli altri, che troppo solleciti degli onori, delle ricchezze, e de' piaceri, così hanno il cuore infetto, che increduli divenuti, s'allontanano dalla felicità conveniente ad una ragionevole creatura. Quanto a coloro, che non sogliono, o non possono ben ragionare, rispondo, che se questo avviene per la cecità della mente, e deprava-

zio-

(a) l. 5. instit. c. 8.

zione del cuore, imputabile ai loro vizj, anche in questi l' Ateismo sarà una colpa ugualmente grave ; che se non sogliono, e non possono rettamente ragionare, perchè non sono ancora pervenuti all'uso della ragione, allora non peccheranno nè d' imprudenza, nè contro la legge naturale. Dal sin qui detto ne consegue, che l' Ateismo non sarà nemmeno un peccato d'imprudenza in quelli, che non posson conoscere Iddio ; e sarà un gravissimo peccato contro le primarie leggi della natura in coloro, che posson conoscerlo; e conoscere lo possono con agevolezza, non precisamente, perchè la ragion naturale basta al conseguimento di questa cognizione; ma perchè una riflessione anche leggiera della natural ragione sopra gli effetti creati adduce alla cognizione dell'Essere Supremo; la qual piccola riflessione, siccome generalmente parlando, non basta a conoscere la proporzione, che ha la sfera al cilindro; così si fa manifesto, che l'esistenza di Dio può essere conosciuta da qualunque uomo ancora volgare, non già la proporzione predetta.

27. In vano ripiglia l'Hobbes (a), d'avere collocato il peccato degli Atei in quel genere di colpa, in cui fu collocato da Dio stesso, dal quale l'Ateo è appellato insipiente: conciossiacchè questo ragionare dell' incredulo suppone apertamente il falso; suppone cioè, che quella insipienza, di cui si par-

(a) adnot. sup. cit.

parla nell'oppofto teftimonio del Salmo, fia una medefima cofa con l' imprudenza, cioè non altro fignifichi, fe non fe un vizio dell' intelletto, e quefto è falfo, poichè nel linguaggio delle Scritture l'infipienza del cuore fignifica ancora la malizia della volontà: leggafi il Salmo 75. Or chi dirà mai, che fecondo la comune intelligenza degli uomini fia lo fteffo effere imprudente, e avere un cuore pravo, e maligno? Invano adunque abufa coftui della Divina autorità a confermare l'empia fua propofizione.

28. Non voglio diffimulare ciò, che il mentovato incredulo può opporre a noi fecondo i fuoi principj (*a*), cioè effere effenziale alla legge, che e quella, e il Legislatore fien conofciuti: fe dunque il Legislatore non è conofciuto, non fi conofcerà nemmeno la legge; poichè dunque per l'una parte l'Ateo non conofce il fupremo Legislatore del diritto naturale, e per confeguente non conofce lo fteffo diritto naturale; per l'altra niun può peccare contro quella legge, che non conofce, fembra poterfi conchiudere, che l' Ateo non peccherà contro la legge naturale; e che però l' Ateifmo non fi può collocare fra que'peccati, co'quali la natural legge fi trafgredifce. Di quefta oppofizione riderebbefi il Grozio, il quale (*b*), chiaramente afferma, che efifterebbe la legge naturale, e fi conofcerebbe, quantunqne non vi fuffe Iddio. Ma lafciata da parte que-

(a) l. cit.
(b) de j. belli, & pac.

questa opinione, dico in primo luogo essere falso, che la legge, perchè sia colpevolmente trasgredita, essenzialmente richiegga di essere conosciuta insieme col suo Legislatore. Ad una colpevole trasgressione è assai il sapere, che v'è quella legge, e il sentirne l'obbligazione di osservarla, qualunque poi sia stato l'autore di quella. Quanti nelle civili società rei non divengono di legge violata, di cui è ignoto ad essi il Legislatore? Questo devesi avverare ancora nei principj dello stesso Hobbes. Se a lui domandiamo la definizione delle leggi naturali, ci risponde (*a*). „ *Naturæ quas vocamus leges, nihil aliud sunt, quam conclusiones quædam ratione intellectæ de agendis, & omittendis* „: o bisognerà dunque affermare, che chi ignora alcuna delle predette conclusioni, che seco involve l'idea del Legislatore, debba ignorarle tutte quante; ciò che neppure l'Hobbes non ardì mai di asserire: o converrà dire piuttosto, che si possa quella ignorare, e sapere le restanti, delle quali se alcuna verrà trasgredita, peccherassi contro quella peculiar legge di natura, che con la ragione si intese; dunque quand'anche si permettesse, che un uomo non intende quella conchiusione, che lo adduce a riconoscere l'esistenza d'un Essere Supremo, potrà intenderne un'altra, a cagione di esempio quella, per cui ci sentiamo obbligati di non fare a chicchessia ciò, che ragionevolmente non vorressimo, che fusse fatto a noi; e se adoperasi, con-

(a) de cive c. 3. art. ult.

contro questo principio, si peccherà contro una conchiusione, che con la ragione fu intesa, e che appartiene a quel diritto, che naturale si chiama: altrimenti l'Ateo, senza morale imputabilità, potrebbe far ogni male, che recasse grandi disordini contro il pubblico bene, ed il privato, e così all'Ateismo converrebbe concedere il raro privilegio della impeccabilità: cose tutte, che troppo opporrebonsi alla tranquillità delle Repubbliche, la quale secondo i promotori dell'Ateismo potrebbesi godere ancora in una Repubblica di Atei. Ma almeno, soggiungerà l'Hobbes, l'Ateo non peccherà contro le primarie leggi della natura, che sono appunto quelle conchiusioni, che egli non intende. Rispondo per questo in secondo luogo, che quando si ricerca, qual peccato sia negli uomini l'Ateismo, certo si ragiona di quegli uomini, che posson essere rei, perchè sono Atei. Sarebbe contro la buona dialettica il domandare qual peccato sia l'Ateismo, o ne' bambini, o ancora in quegli adulti, che furon privi sempre dell'uso della ragione, e non poterono conoscere Iddio: dunque domandasi, qual peccato sia l'Ateismo in quegli uomini, che o increduli divennero dopo di avere conosciuto un Sovrano Essere esistente, o potendol conoscere, non si curarono di procacciarsi una cognizione sì importante; quali secondo l'Hobbes sono coloro, che occupati sono tutti quanti ne' piaceri, nelle ricchezze, e negli onori. Non può dubitarsi, che i primi

rei

rei non sieno di una gravissima trasgressione, contro la potissima delle leggi naturali. Una simile reità si può inferire ancora ne' secondi: giacchè per colpa, come suppone lo stesso Hobbes, delle loro passioni, e d'una grave negligenza, o un volontario impedimento oppongono al conseguimento di tal cognizione, o non curano di procacciarsi una cognizione, che dalle primarie leggi della natura ci vien comandato di conseguire, come vedrassi, laddove parleremo de' principali doveri dell'uomo verso Dio; e però si potrà sempre conchiudere, che l' Ateismo, di cui si ragiona, è reo d'una trasgressione, che alla principale delle leggi naturali si oppone (a),

29. Il

(a) Il confutato errore dell'Hobbes apparirà più manifesto a coloro, i quali negando, che l'obbligazione supponga necessariamente un Superiore Legislatore, voglion piuttosto, che la obbligazione nella sua prima origine considerata, venga prodotta nella natura ragionevole, e sociabile, dalla cognizione, che ha la ragione dei naturali principj sull'onesto, e sul disonesto, didotti dai rapporti di convenienza, o di disconvenienza delle umane azioni, che ad'un'Essere ragionevole convengono, o disconvengono. A fare più aperto il carattere degl'increduli, voglio in questo luogo palesare un'altro errore dell' Hobbes, che non solo scusa gli Atei da ogni peccato, contro la legge naturale; ma di più pretende, che gli Atei non soggiacciano all'impero di Dio; perchè, dic' egli, nessuno non può avere sopra di noi un sommo impero senza il nostro consentimento, *Risum teneatis amici:* Quasicchè l'inalienabil dominio, e l'impero assoluto di Dio fusse stabilito dal consenso degli uomini: dunque se tutti gli uomini divenisser Atei, Iddio sopra gli uomini tutti più non avrebbe alcun impero, nè più potreb-

29. Il Kimerickio presso a poco sente, siccome l'Hobbes. Lascio da parte se sia possibile quello specolativo Ateismo, ch'egli si finge, cioè se possa darsi un uomo, che usa della sua ragione, che vive tranquillamente, e che nondimeno è Ateo, unicamente per errore dell'intelletto; ma vorrei sapere, perchè questo Ateismo pure non possa essere almeno indirettamente frenato dalle leggi, e dalle pene, anche per chiudere tutte le vie ad ogni altro Ateismo più sedizioso: conciossiacchè quantunque si permettesse, essere possibile un Ateo, che vive tranquillamente; nondimeno non sarebbe a sperare, che tutti gli Atei tranquillamente vivessero; essendo certissimo, che la religione, e in peculiare il timore d'una suprema Divinità è il potissimo vincolo della società: poichè dunque l'incredulità di questo Ateo pacifico, e tranquillo potrebbe essere un'esempio pericoloso agli altri, la stessa conservazione del pubblico bene vorrebbe, che e dalle leggi, e dalle pene fusse ridotto a credenza migliore; onde scrivea anche il Locke nella sua lettera sulla tolleranza, che gli Atei non debbon chiedere d'essere tollerati, perchè non avendo essi alcuna religione, non si fanno coscienza di niente, se non se di ciò, che le leggi civili puniscono.

30. Il Rousseau parla in guisa, onde sembra

trebbegli gastigare. In verità quando l'Hobbes così scrivea, aveva per la mente la favola de' Giganti, che delle ammassate montagne si fecero scala a discacciare Giove dal Cielo.

bra, che egli vorrebbe essere persuaso, che Dio non esiste; giacchè per lui l'esistenza di Dio è un articolo meramente civile, che al Principe appartiene di determinare: aggiugne però, che deve determinarlo, perchè un tale articolo giova alla Repubblica, e che deve castigare chiunque non ne facesse un esterna professione, come gastigherebbesi un uomo, che nemico fusse della società. Ma vorrei, che egli mi rispondesse, se il Principe, che determina questo articolo della esistenza di Dio, e che cerca unicamente l'esterna professione di quello, niente sollecito della interna credenza, conseguirebbe ciò, che egli desidera, cioè la pace della società, e della Repubblica? Niuno nol può immaginare: imperciocchè ciò, che frena le passioni umane, nemiche della pubblica quiete, è una vera persuasione della esistente Divinità, e non una qualche esterna finzione: dunque un Principe, che così determinasse questo articolo, ecciterebbe piuttosto qualche dubbio intorno all'esistenza d'un Essere Divino, e così nuocerebbe alla Repubblica. Avrebbe per tanto assai meglio ragionato il Rousseau, se avesse detto, che la professione vera della esistenza d'un Essere Divino è un precetto della legge naturale, la cui osservanza si dee dal Principe esigere gelosamente, non solo perchè è utile alla società, ma molto più perchè è dovuta a Dio, a cui lo stesso Principe è soggetto, e che però l'Ateo deve essere gastigato, non già unicamente, come ei pre-

tende, per delitto d' inimicizia contro la ſocietà, ma più per delitto di empietà contro Dio.

LEZIONE SETTIMA.

Se l' Ateiſmo rechi grandi mali alle civili ſocietà? Errori dell' Helvetius, del Deslandes, di M. Bayle, del Machiavelli, e del Vanini. Avvertimenti di M. Barbeyrac, utili a ben riſolvere la predetta quiſtione.

31. Ogni ragionevole intelletto può facilmente conoſcere, che l' Ateiſmo volontario è davanti a Dio un graviſſimo peccato, peggiore ancora, che la ſuperſtizione non è; checchè ne dica un empio (*a*), o Deiſta, o Ateo, il quale in que' ſuoi, che ei chiama, penſieri filoſofici, e io chiamerei piuttoſto delirj, ſcrive così. „ Dall' immagine, che mi viene deſcritta dell' Eſſere Supremo, dalla ſua inclinazione all' ira, dal rigore delle ſue vendette, da certe parabole, che ci eſprimono il numero di coloro, che queſto Eſſere laſcia perire, che ſono tanti riſpetto a quelli, che ei ſi degna di ſoſtenere con la ſua mano, l' anima più giuſta ſarebbe tentata a deſiderare, che queſto Dio non eſiſteſſe. Abbaſtanza tranquilli viveremmo in queſto mondo, ſe fuſſimo certi di non dover niente temere nell' altro. Il penſiere della non eſiſtenza di Dio non ha fatto mai impaurire alcuno; impauriſcon

(a) penſ. philoſoph.

riscon sibbene gli uomini al pensiere dell' esistenza d'un Dio tale, quale mi si dipigne. Per questo io sostengo, che la superstizione è più ingiuriosa a Dio, che non è l'Ateismo. „ Ma a difendere questa proposizione bisogna veramente immaginarsi un Dio, quale costui per bestemmiare sel finge, colerico, severo, crudele, e peggiore, direi quasi, d'un uomo: Sappia dunque, che questo non è il Dio, nò, questo non è l'Essere ottimo, che noi crediamo, e della cui esistenza non vorrebbe essere l'Ateista persuaso, e ne adduce egli stesso la ragione poco onorevole, soggiugnendo, che viverebbesi più tranquillo in questo mondo, se non si dovesse niente temere nell'altro; cioè che senza inquietudine, e senza rimorso potrebbesi soddisfare ad ogni brutale passione, se non si temesse un Dio vendicatore pacifico della iniquità. Ma non si contentan gli Atei di impiccolire la malizia dell Ateismo rispetto a Dio; s'adoperano ancora di farlo apparire un piccolo male rispetto alla civile società: quindi è, che paragonando eglino l'Ateismo con qualche superstiziosa religione, quello sempre prepongono a questa, siccome alla Repubblica meno nocevole, e perniciosa.

32. A bene intendere tutto ciò, che dovremo soggiugnere, conviene avvertire, che siccome l'Ateismo non riconosce alcuna Divinità, così non ammette neppure nessuna religione, la quale ha sempre per fondamento la cognizione, e la credenza di qual-

che Essere Divino. Quindi la Religione onora la Divinità con un culto o ragionevole, o falso: la Religione vera onora Iddio debitamente, la falsa, e superstiziosa o onora più Dii, o il vero Dio onora indebitamente. L' Ateismo pertanto si può paragonare e con la Religion vera, e con la falsa, e superstiziosa, e in tutti e due questi confronti dovremo gli increduli confutare, sempre favorevoli all'Ateismo. So, che anche il Celebre Bacone (*a*) aveva pensato, che la Religione superstiziosa fusse più nocevole dell' Ateismo. Facendo egli il paragone fra il Paganesimo, e l'Ateismo, la superstizione, dice, toglie al superstizioso ogni buon senso, e l'amore della verità, la naturale inclinazione alla società, la cognizion delle leggi, e l'amore alla propria sua riputazione: Laddove l'Ateo, benchè non riconosca alcuna Divinità, può avere avanti agli occhi tutti quei principj, e vivere almeno con un apparente morale virtù. La superstizione furiosa ne' suoi principj, e crudele nelle sue conseguenze, turba la pace della repubblica, e porta dappertutto il tumulto, e la confusione, e accende la face della discordia. L'Ateismo per l'opposito non produce alcuno di questi mali, vive tranquillamente, e consente pure agli altri di vivere una vita tranquilla.

33. L'errore insegnato dal Bacone fu volontieri abbracciato dall'Helvetius (*b*), e dal Des-

(a) in serm. fidel. C. XXII.
(b) de l'esprit serm. 2. c. 24.

Deslandes (*a*). Il primo dopo avere riferito un frammento del Filosofo Bardezane, il quale avea scritto: *apud feras lex est, quæ cædes, scortatio, furtum, & simulacrorum cultus omnis prohibetur; quare in amplissima regione non templum videas, non lanam, non meretricem, non adulterum, non furem in jus raptum, non homicidam, non toxicum:* soggiugne, „ sarei infinito, se annoverare volessi tutti que' popoli, che senza la cognizione, e senza l' idea di Dio vivono nella società, più o meno felicemente secondo la maggiore, o minore abilità dei Legislatori,,: giudica però l' Helvetius, che l'Ateismo non nuoca alla Repubblica, e che la religione non sia necessaria alla conservazione di quella. Il secondo reca in mezzo l'autorità dell'oratore Filosofo, che della superstizione parlando, la descrive come il peggior male, che possa all' uomo avvenire, con queste parole „. Tosto che l' uomo è preso dalla superstizione, questa lo persegue, lo assale, e lo tormenta di continuo. Se tuona, se lampeggia, se cade fuoco dal Cielo, se qualche genere di mostro nasce; se finalmente delle infinite cose possibili alcuna ne avviene fuori di espettazione, la superstizion subito lo accompagna, e non lascia mai l' uomo in uno stato animoso e tranquillo. Lo stesso sonno, che dovrebbe essere il rifugio di tutti gli uomini nelle loro pene, ed afflizioni, somministra al superstizioso una nuova occasione di timore, che non gli consente riflettere sopra l' oggetto del

(a histoir. critiq. philos. t. 4.

del suo timore inutile, e irragionevole „. Per questo, ripiglia il Deslandes, molti Filosofi preposero l'Ateismo alla superstizione: se l'Ateo, dicean que' Filosofi, si porta male, perchè non ha nè religione, nè pietà, il superstizioso si porta anche peggio, perchè si serve del velo della pietà, e della religione a scusare i suoi delitti, e tutte le furie, dalle quali è agitato.

34. Ma non v'ebbe alcuno, che così acremente disputasse a favore dell'Ateismo quanto il Bayle in molti luoghi delle sue opere (*a*). Sembra, ch' egli alla superstiziosa religione, e a quella pure, che per noi è divinamente rilevata, antiponga l'Ateismo, siccome più utile alla Repubblica: imperciocchè (*b*) afferma, che la religione de' Pagani non potea giovare alla conservazione delle società; e altrove (*c*) aggiugne, che nemmeno la Religione Cristiana non è opportuna a fomentarle. Così stravagante follia avea forse imparata il Bayle dal Macchiavelli, che pure giudicava il Cristianesimo essere nocevole alla Repubblica, confutato però dal Budeo (*d*). Anche il Vanini, che in tutto si diportò, come Ateo, deride la religione Cristiana, e il Macchiavellismo favoreggiando, scrive, che gli uomini inutili, e stupidi son buoni assai a professare la Religio-

gio-

(a) pens. sur le c om. contin. des pens. div. reponse aux questions d'un Prov. &c.

(b) c ontin. des pens. div. §. 122.

(c) §. 124.

(d) in differt. de concordia Religionis Christianæ, statusque civilis.

gione Cristiana, che promette la beatitudine ai poveri di spirito. Così bestemmia l'empio, laddove duolsi, che nel Cristianesimo siasi fatto del matrimonio un Sacramento, perchè così s'è resa più difficile l' occasione d'un libero brutale commercio, da cui, secondo lui, nascono le più volte uomini grandi, e però seco medesimo si duole di essere nato di legittimo congiungimento: sentimenti veramente degni di un Ateo, e di un Epicureo. Nel leggere tali follie, si avverta almeno, quai uomini sieno i promotori della incredulità.

35. A confutare con ordine, e chiarezza gli errori già mentovati, le seguenti cose debbonsi provare da noi: la prima si è, che agli uomini, i quali vivono nella società, come ora sono, è necessaria la professione di qualche religione: la seconda, che all'Ateismo vuole sempre antiporsi la religione quantunque superstiziosa, siccome meno nocevole alla Repubblica: finalmente, che la Religione Cristiana è utilissima a conservare le società civili. Ma prima avvertasi alle due cose, che soggiungo col Barbeyrac; cioè, che quando dicesi essere necessaria qualche religione, intendo parlare di tal religione, che non escluda certi principj fondamentali, quai sono l'esistenza d'un Essere Divino, e la sua Provvidenza; conciossiacchè il credere l'esistenza d'una Divinità senza crederne la Provvidenza, rispetto ai costumi sarebbe un Ateismo indiretto; e però paragonare l'Ateismo con una religione, che escludesse i mentovati princi-

ci-

cipj, farebbe paragonare l'Ateifmo con l'Ateifmo. Avvertafi in fecondo luogo, che una qualche religione, quantunque idolatrica, purchè non efcluda quei principj fondamentali, dicefi neceffaria agli uomini, che vivono nelle focietà, quali ora fono: imperciocchè quantunque fi permetteffe, che gli uomini feparatamente poteffero vivere tranquilli fenza alcuna religione, non feguirebbe da quefto, che tranquilli poteffero vivere infieme nelle civili focietà fenza religione: alla qual cofa non avendo pofto mente il Bayle, cade in un ridicolo paralogifmo, fe gli uomini, dicendo, feparati in famiglie poterono vivere fenza alcun rito di religione, perchè nol potrebbono, mentre formano delle intere focietà? Ma la prima propofizione di quefto argomento non fi prova, e la confeguenza per niun modo non fegue: imperciocchè quanto è più numerofa la focietà, di tanto maggiori vincoli abbifogna per confervarfi.

LEZIONE OTTAVA.

Agli uomini, che vivono nelle civili focietà, è neceffaria qualche religione. Rifpondefi alle oppofizioni del Bayle, e dell' Helvetius.

36. TUtti i Saggi delle età tuttequante hanno offervato, che le focietà civili non poffono lungamente durare, fe un qualche vincolo morale, congiungendone infieme le parti, che le compongono, non impe-

pedisca la disunione, e la discordia. Se dunque si provi, non esservi altro vincolo sì tenace, per cui si possano le società conservare, tranne la religione, rimarrà ancora provato, che la religione è assolutamente necessaria alla loro conservazione. Ora la prova non è difficile, purchè si rifletta, che per l'una parte gli uomini sono soggetti a molte passioni, e ad una insana libidine di avere, e di dominare, da cui se gli uomini permettessero di essere tiranneggiati, non sarebbe più a sperare alcun bene, nè alcuna pace nella repubblica; e che per l'altra non v'è cosa, che possa per lungo tempo frenare le sediziose passioni degli uomini, se non se la Religione: conciossiacchè tutti gli altri mezzi, che utili a questo fine potessero immaginarsi, come la bellezza dell'ordine, la necessità dell'onestà, conosciuta col lume della ragione, la benivolenza verso i suoi somiglianti, il timore medesimo posson sibbene per qualche breve tempo influire nelle azioni degli uomini, ma lungamente non possono, se non nella falsa supposizione, che l'uomo non fosse mai da qualche cupidiggia traportato oltre il suo dovere. Il timor delle leggi, accagione di esempio, e i gastighi, che quelle minacciano ai disubbidienti, posson tal volta frenare l'ingordiggia d'un uomo rapace; ma se speri costui, che possa essere occulta la sua rapacità, cesserà il timore, e violerà la legge. L'amore della onestà potrà impedire in qualche occasione, che non si faccia ingiuria a chicchessia; ma

quando prevalga l'amore del proprio vantaggio, languirà l'amore dell' onestà, ed alcuno sarà ne' suoi diritti pregiudicato. Lo stesso, senza tema di errare, dicasi di tutti gli altri mezzi, che solo per qualche tempo possono frenare le voglie inquiete degli uomini, che sono membri delle civili società. Così non può dirsi della Religione. Questa, quantunque non sempre con la stessa forza, e vivacità operi sopra le menti degli uomini, nondimeno opera sempre qualche cosa, e la credenza d'un Essere supremo, e provido, vendicatore della iniquità ritrae sovvente dal mal fare; conciossiacchè sotto gl'occhi di quell'Essere, che tutto vede, sperar non si può di commettere una colpa, nè impunemente, nè occultamente. Che se prevale la passione, e si diviene colpevole, il timore della soprastante Divinità agita la coscienza, e mette qualche confine ai delitti, che altrimente così si moltiplicherebbono fino a turbare la Repubblica tuttaquanta. Nè non vale il ripigliare, che coloro ancora, che vivono nella credenza di qualche religione, più cose commettono al pubblico bene perniciose: imperciocchè tale opposizione prova unicamente, che la cognizione, e la fede della divinità non impediscono tutti i peccati nell'uomo naturalmente libero; mà non prova, nò, che la religione ciò nonostante non sia il più fermo vincolo della società, e molto più non prova, che ella non impedisca tanti mali maggiori, che sconvolgerebbono la Repubblica, e che

non

ſion poſſono per altro mezzo impedirſi; eppur queſto è ; che biſognerebbe provare a far conoſcere, che non è neceſſaria la religione per la cuſtodia delle ſocietà. Gli Atei ſteſſi, ed altri ancora, come proteſta lo ſteſſo Bayle, dicono, che la religione fu inventata dai Politici miſcredenti per mantenere i popoli nella debita ſuggezione; e queſto prova, che eglino pure la giudicavano neceſſaria alla conſervazione della Repubblica: altrimenti queſti uomini nemici di qualunque religione, non ne avrebbono finto alcuna, ſe ſenza quella aveſſero potuto i popoli frenare.

37. E a non accumulare inutilmente più coſe in mezzo a tanta evidenza di ragione, ad un uomo ſincero, e ſchietto dovrebbe eſſere aſſai l'argomento, che ſoggiungo. Poniamo, che io domandaſſi ad alcuno, ſe dai misfatti, e dalla indebita ſoddisfazione delle paſſioni ſentaſi più ſpeſſo ritrarre dal timore degli uomini, e dall' amore della virtù, o dalla religione che profeſſa; e dalla cognizione, e dalla fede d'una Divinità rimuneratrice; ſe a queſta domanda riſpondeſſe ſecondo l'interna perſuaſione, e la cotidiana ſua ſperienza, direbbe, che più d'aſſai ſono quelle colpe, dalle quali guardò di non contaminarſi alla ricordanza d'una Suprema Divinità, che non iſperava di poter mai ingannare, e le cui leggi traſgredendo, conoſceva di nuocere a ſe ſteſſo, e non alla Divinità Legislatrice; e che in molte occaſioni potè poco in lui o l'amore della oneſtà,

che dileguavasi alle lusinghe del piacere, o il timore degli uomini, di cui sperava di sfuggire i castighi, e di deluderne la vigilanza. E siccome questo illustre testimonio può rendersi alla religione da quasi tutti gli uomini, ch'eglino cioè sono da quella trattenuti le più volte a non venir meno dei loro doveri; così è manifesto, che dalla religione tanti mali sono impediti, che senza quella commetterebbonsi sfrenatamente, e che insoportabile renderebbono la società degli uomini.

38. Dalle cose, che son dette, può raccogliersi, quanto follemente conchiuda il Bayle (a) nelle sue riflessioni sopra il principio de' politici, *che la Religione sia la base della società*, cioè, ch'egli non può immaginare come v'abbia degli acuti politici, i quali riflettendo unicamente alla tranquillità e alla sicurezza dello Stato, non giudichino, essere desiderabili que' sudditi, che della loro religione interrogati (b), rispondevano, che quella era posta tuttaquanta nella ubbidienza al Re, e ai suoi Legati, e che d'altro non si curavano: e io sono persuaso, soggiugne, che l'Imperadore della Cina si compiace più delle Sette de' letterati, che non di quelle degl' Idolatri. Ogni cosa è quì detta fuor di proposito: egli suppone come cosa indubitabile, che quelle genti vivano tranquillamente in una vera società civile senza alcuna Religione, lo che da noi aperta-

(a) reponf. aux queft. 2. c. 2.
(b) Voyage de la Guinée &c. lettr. 22.

tamente si nega; suppone, che i letterati della Cina sieno Atei: eppur l'opposito con accuratezza si è altrove dimostrato: che se alcuni fra loro sono Atei, siccome afferma il Clerc (*a*), tutta la loro virtù, è riposta in una profonda dissimulazione de' loro vizj, alla quale quanto possa il Principe affidarsi, ognuno l' intende.

39. Pretendono non di meno gl' increduli di potere altri mezzi recare valevoli alla custodia della società, senza alcuna religione. Il loro Maestro, che noi qui confutiamo principalmente, ne annovera alcuni (*b*), dicendo: Iddio si serve talvolta di certi mezzi e delle cause seconde, quali sono in primo luogo la bontà dell' indole, e della natura, da cui ne viene la maggiore, o la minore inclinazione al vizio: in secondo luogo l' educazione, e l'istituzione, di cui è grande la forza nel formare i costumi, e nel correggerli: in terzo luogo la conversazione, e la compagnia degli altri uomini, che vale moltissimo, e nel bene, e nel male; imperciocchè per lo più siam tali, quai son quelli, con i quali usiamo: in quarto luogo la disciplina civile intorno ai premj, e ai gastighi, dalle quali due cose dicea Platone essere la Repubblica governata: finalmente il timore dell' infamia, che suol essere compagna del vizio, e la conservazione della buona fama, di cui i più saggi fra i Pagani volean, che si tenesse grandissima cura; onde dis-

(a) Parrhasiana.
(b) contin. des pens. §. 119.

dissero, che camminar doveano d'ugual passo la vita, e l'onore; ma che sopra tutto dovea la riputazione custodirsi: *omnia si perdas, famam servare memento*. Buoni, io rispondo, son buoni i mezzi addotti, e giovar possono la conservazione delle società, ma senza la religione non bastano. Vorrei però, che gl' increduli riflettessero a quanta ridicola, e impossibile supposizione siano obbligati di rifuggirsi, a sostenere, che si può la Repubblica senza alcuna religione conservare: debbon cioè supporre, che in tutti quelli, che una numerosa società compongono v' abbia una bontà d'indole preclara, un' egregia educazione, una istituzione diligente, e una giovevole ed ottima conversazione con quelli, con i quali si vive; le quali cose non posson fingersi nemmeno nell'immaginaria repubblica di Platone, e supporle tutte in una società nemica d' ogni religione, è un supporre quello, di cui ora disputiamo. Quindi contro gl' increduli io argomento così. I mezzi che secondo la loro asserzione potrebbono mantenere nell'adempimento dei loro doveri, quegli uomini, che nessuna religione professano, sarebbono i seguenti; che tutti avessero una bontà d'indole naturale, per cui o poco, o niente non fussero al vizio inchinati: che tutti fussero egregiamente educati, ed istruiti, e che nel conversare scambievole si ajutassero tutti con la forza di lodevoli esempj. Ma siccome tutte queste cose non si trovano mai in tutti coloro, che formano qualche società; così vuolsi sempre con-

conchiudere, che senza qualche religione non si può lungamente la repubblica conservare. Quanto ai premj, e alle pene, io concederò, che queste posson giovare alla custodia della società: ma chi non professa veruna religione, tostochè sia persuaso, che dal trasgredire la legge gliene può venire qualche vantaggio maggiore de' premj promessi, o che la colpa con occultarla si può commettere impunemente, nè più non temerà le pene, nè più non si curerà de' premj; nel qual caso la religion sola potrebbe ritrarlo dal disubbidire alle leggi. Che se Platone disse, che con i premj, e con le pene si regge bene la Repubblica, non per questo rigettò la religione; si accorderebbe anzi con noi nell'asserire, che i premj, ed i gastighi in una Repubblica, che professa la Religione, molto giovano al pubblico bene. Lo stesso si dica del timore dell' infamia, che niente potrebbe quantunque volte si sperasse, che il delitto rimanesse occulto; e riflettasi ancora, che l'onore, e la cura della propria riputazione possono sì poco presso gli uomini volgari, che questi forse non sanno, cosa sia astenersi da un delitto per timore dell' infamia. Inutilmente adunque ricorrono gl'increduli ai mezzi già indicati, altri de' quali supporre non si possono in ciaschedun membro delle civili società, ed altri senza la religione non bastano.

40. Ma è ancora più inefficace ciò, che a difesa dell'Ateismo soggiugne il Bayle, dicendo: Questo è il potissimo fine, per cui

sono

sono le Repubbliche istituite, d'essere cioè utili ai particolari individui, che le compongono; dunque alcun di loro quantunque ad ogni Religione nemico, non sarebbe mai cosa alcuna, che nuocesse ai diritti della società; altrimenti pregiudicherebbe ai suoi proprj vantaggj: il bene adunque, di cui partecipano gli Atei, che vivono nella società, loro non consentirebbe di far mai qualche cosa, che la società danneggiasse, e però per conservarla non è così necessario il vincolo della religione. Ecco una nuova, e maravigliosa foggia di argomentare. Le civili società sono istituite a questo fine, di giovare ai cittadini, che le compongono: dunque niuno, quantunque Ateo, farà mai cosa alcuna, che il conseguimento di quel fine possa impedire: quasicchè dalla destinazione a qualche fine argomentare si possa il conseguimento del fine. Io concederò di buona voglia, che il fine per cui furono le Repubbliche istituite, sia quello, che è addotto; ma poichè a conseguirlo son necessarj i mezzi convenevoli, è a provare, che un tal mezzo necessario, e convenevole non è la religione. Questo certamente non provasi coll'affermare, che se alcuno pregiudicasse ai diritti della società, non curerebbe nemmeno i suoi proprj vantaggj; conciossiacchè rispondo, che quando alcuno nuoce al pubblico bene, e disubbidisce alle leggi, cura anche troppo i vantaggj suoi peculiari; poichè per questo trasgredisce la leggge, perchè reputa a se essere più giovevole il trasgredirla;

la: quindi se l'opposto argomento alcuna cosa provasse, proverebbe unicamente, che niuno espressamente cerca, e vuole il proprio suo danno; ma questo, che può conchiudere contro di noi?

41. Io non negherò, ripiglia il Bayle, che la religione non rechi qualche vantaggio alla Repubblica, ma bisogna anche confessare, ch' ella nocque sovvente: si è già fatta questa riflessione, che quantunque volte i Principi si lasciarono reggere dagli Ecclesiastici, che dicon d'essere i custodi, e come i depositarj della Religione, allora lo stato della Repubblica fu più sconvolto, e inquieto: quindi soggiugne, se gli Atei, e molti saggj ancora insegnarono, che la religione fu un invenzione de' politici per frenare i popoli, questo così vuole intendersi, che stimaron cioè la religione essere utile alla Repubblica, ma non già necessaria alla conservazione di quella. Così il Bayle, a cui io pure non negherò, che la religione superstiziosa non abbia spesso recati alla società grandissimi danni, benchè minori di quelli, che recherebbe l'Ateismo, come si farà manifesto nella seguente lezione. Se poi l'incredulo intendesse di parlare della Religione vera, dirò, che non questa, ma il pretesto, e l'abuso di essa nocque talvolta alla Repubblica: e questo prova unicamente, che non v'ha bene sì grande, che dalla malizia, e dalle passioni degli uomini non si possa rivolgere al male; ma non prova già, che maggiori non fussero i danni in una società, che niuna Re-

Religione non profefsafse. Ciò, ch'egli afferma degli Ecclefiaftici, quafi di altrettanti turbatori della pubblica pace, è un'afferzione tutto propria d'un Proteftante, qual egli fi pregiava di effere, e che a noi non appartiene di confutare. Che poi i politici mifcredenti, i quali hanno una inimicizia implacabile contro qualunque religione, ciò non oftante l'abbiano introdotta nello Stato, non già perchè la giudicaffero necefsaria a reggerlo lodevolmente, come noi di fopra abbiamo accennato, ma folamente perchè credevano effere quella apportatrice di qualche vantaggio alla Repubblica, quefta è un'afferzione, che avea bifogno di prova, la quale non ci avrebbe fatto il Bayle defiderare, fe aveffe faputo trovarla.

42. Anche l'Helvetius, che cita il teftimonio di Bardezane preffo Eufebio, da noi già altrove riferito, vorrebbe inferire, che gli uomini pofsono vivere felicemente nella focietà fenza alcuna cognizione di Dio, e fenza religione: ma perchè diritta fufse l'illazione, facea prima meftieri di afficurarci, che quei popoli, de'quali nel mentovato teftimonio fi ragiona, fenza alcuna Religione viveffero; eppure quefto non fi può con certezza affermare; quantunque prefso quelle genti fufse proibito ogni culto ai Simulacri, avendo noi di fopra avvertito, che v'ebbe qualche nazione, che all'aperto fagrificava fenza templi, fenza Idoli, e fenza alcuna determinata religiofa cerimonia. Anche ai Giudei, che pure il vero Dio onoravano,
era

era divietato ogni culto ai Simulacri, e per questo fu data loro da Strabone la taccia di esser Atei: dunque, che presso alcune genti proibiti fussero i simulacri può somministrare più tosto un argomento, onde inferire, che quelle genti avessero una Religione più pura, e meno superstiziosa. Nè molto c'imbarazza l'autorità di Eusebio, da cui è l'opposto testimonio riferito: conciossiacchè in qualunque maniera l'intendesse Eusebio, si sa abbastanza, che questi in somigliante proposito si è ingannato assai, fino ad asserire (a), che avanti la salutifera Incarnazione le genti tuttequante, eccettuati i Giudei, altro Nume non riconoscevano se non che, o il Sole, o la luna, o le stelle, o gli uomini, o altre parti della corporea natura, di che a pena potea dirsi cosa più falsa, essendo manifesto, che le genti tutte, dovunque stendeasi il Greco Impero, e il Latino, riconoscevano il sommo Padre degli uomini, e degli Dei, e quello essere tutto mente, siccome parla Plinio, ed incorporeo, ed immortale. Se dunque si confrontino le ragioni, che per noi si sono recate, con le opposizioni degli avversarj, che dileguate abbiamo, si potrà sicuramente conchiudere a favore della Religione, e riconoscerla come necessaria alla salvezza, e alla conservazione delle civili società.

(a) in præpar. Evang.

LEZIONE NONA.

L'Ateismo alle civili società sarebbe più nocevole d'una superstiziosa Religione. Censurasi M. Le Clerc. Rispondesi agl' Increduli.

43. PER rispondere, dicea le Clerc (a) alla quistione, se l' Ateismo debba preporsi alla religione superstiziosa, e idolatra, bisogna per l' una parte descrivere l' Ateismo, e per l'altra l' Idolatra; così si troverebbe, soggiugne egli, una tale Idolatrìa, che meritasse d'essere all'Ateismo preposta, e tal altra, che fusse dell' Ateismo peggiore. Ma noi venire non possiamo alla opinione di questo Scrittore, purchè si parli sempre d' un' Idolatrica Religione, che ammetta que' fondamentali principj, che alla fine della settima lezione furono accennati. I favoreggiatori della incredulità paragonan sempre l' Ateismo il più onesto, che possa fingersi, con la religione, la più corrotta, e la più superstiziosa. Fallace vuol dirsi un tal paragone, non abbastanza esatto, nè filosofico; imperciocchè è cosa ridicola il confrontare un popolo di Atei lodevolmente educato, come quasi sempre si suppone, con un popolo superstizioso, così selvaggio, ed imbestialito, che niente di buono in lui non si trovi. Per un diligente confronto bisogna distinguere le cose, che provengono dall' Ateismo, o dalla Religione, da quelle,

(a) Biblioth. choif. t. 5. p. 502.

le, che altronde hanno l'origine; e quelli, fra i quali si fa il paragone, si debbono suppore presso a poco forniti delle stesse idee, eccettuate quelle, che a questa nostra quistione appartengono: altrimenti si incorre nel pericolo di incolpare la Religione, dove la Religione non ha parte alcuna; o di accusarla di inutilità per qualche ostacolo invincibile trovato in alcuni, ne'quali però non potea produrre alcun effetto, perchè non la conoscevano così, come si conviene. Con queste precauzioni, necessarie ad un paragone diligente, cosa agevole mi sembra il far conoscere l' Ateismo sempre peggiore d' una Religione, quantunque superstiziosa.

44. Una società di Atei non può vivere a lungo tempo così tranquillamente, come può vivere un popolo nell' idolatrica Religione: concios siacchè quantunque l' Ateo possa avere qualche idea almeno di alcune leggi del naturale diritto, che sono la regola sicura della vera rettitudine, e della soda utilità; è forza nondimeno di confessare, che queste idee della rettitudine, e dell'onestà, separate dalla relazione, che hanno con la volontà dell'Essere Supremo, sommo Legislatore, autore della nostra esistenza, custode del genere umano, e della umana società, altro non sono se non se chimere, o al più principj sterili, e inutili, e pure speculazioni, che non possono somministrare i principj della buona morale, nè produrre alcuna soda virtù. Quindi scri-

ſcrivea lo ſteſſo Bayle, che „ ſe ſi conſideri nell' Ateo l' abitudine del proprio ſuo cuore, non eſſendo egli frenato dal timore dei divini gaſtighi, nè confortato dalla ſperanza del premio celeſtiale, forza è, che diaſi in preda a tutto ciò, che le ſue paſſioni luſinga „: e con queſta veriſſima propoſizione egli confuta abbaſtanza, o certo niente promove la ſua cauſa col dire altrove (a) „ che la ragione ſenza il conoſcimento di Dio può talvolta perſuadere all' uomo, ch'è coſa laudevole l'oneſtamente operare, non per motivo del vantaggio, che quindi ſe ne ritrae, ma perchè l' operare così è conforme alla ragione „ : imperciocchè, ſe chi non è frenato dal timore dei gaſtighi di Dio, nè conſolato dalla ſperanza de'ſuoi premj, dee divenire la favola di tutte le ſue paſſioni, in verità o non mai ſi laſcierà perſuadere ad operare oneſtamente per conformarſi alla ragione, o certamente così di rado, che per queſte rariſſime oneſte azioni non ſi potranno mai gettare i fondamenti della retta morale, ſenza la quale la Repubblica non può vivere in una lunga tranquillità. Tanto più, che la Repubblica è compoſta non ſolo dai Seggj, e dotti, ma anche dal vulgo, e vulgo, dirò anch' io con Seneca (b) „ *tam clamydatos, quam coronam voco* „: e però vulgo può chiamarſi la maggior parte degl'uomini. Ora quantunque ſi permetteſſe potervi eſſere alcuni più ſag-

(a) penſ. ſur la comet. p. 554.
(b) c. 2. de vita beata.

ſaggj fra gli Atei, che riflettendo eſſere coſa migliore l'aſſoggettarſi a certe regole di diſciplina, che non ſeguire unicamente il proprio inſtinto, amaſſero meglio di conformarſi eſternamente a quelle regole, ſintantochè fuſſero in tali circoſtanze coſtituiti, nelle quali il proprio vantaggio, o qualche violenta paſſione non prevaleſſero al conſiglio della ragione tranquilla: nondimeno riſpetto al popolo, e al vulgo queſte rifleſſioni ſorpaſſano il ſuo intendimento, e però a frenare l' impeto delle paſſioni abbiſogna di qualche principio più ſenſibile, come ſarebbe il timore di una qualche Divinità: e queſto principio non eſſendo dagli Atei conoſciuto, ne ſegue ciò, che poc'anzi lo ſteſſo Bayle proteſtava, che la più parte dee darſi in preda alle ſue voglie: e potrà vivere lungamente in pace una ſocietà, nella quale i più degl' uomini ſeguono ciecamente l'inſtinto delle paſſioni inquiete?

45. Più agevolmente aſſai potrà vivere così un popolo ſuperſtizioſo. Nella Religione di queſto popolo, che riconoſce qualche Eſſere Divino, il qual provvede alle coſe umane, e le cura, v' è ſempre qualche interno principio, che può frenare i ſaggi non meno che il vulgo: dunque, ſe le altre coſe ſupponganſi uguali e nell'Ateiſmo, e nella ſuperſtizione, la ſocietà ſuperſtizioſa ſarà più tranquilla dell'Atea. Non ſono per lo più le peculiari idee della Religione, che fanno impreſſione nell' uomo, e che lo determinano al bene, o al male; ma quello, che

che più efficacemente opera ſopra gl' uomini, è una generale idea di qualche Divinità, punitrice del vizio, e rimuneratrice della virtù; idea così conveniente allo ſpirito umano, che ſpeſſo ancora impediſce l'effetto di qualche cattivo principio, che può aver luogo in una Religione ſuperſtizioſa. Quindi con tutte le tenebre del Paganeſimo, la Religione ritraſſe molti dal vizio, e gli adduſſe alla virtù, maſſimamente fra il popolo, il quale comprendere non potea tutte le rifleſſioni, che o la gloria, o l' idea della oneſtà potea, come diceſi, ſomminiſtrare all' uom filoſofo. Altri poi, ne' quali la Religione niente potea, non ſarebbono ſtati certamente meno empj nell' Ateiſmo: concioſſiacchè le falſe idee, che veramente non mancano in una Religione ſuperſtizioſa, non producono, no, la malizia, ma più toſto la fomentano, e ſervon ſibbene di preteſto, e di ſcuſa, ma per ſe non eccitano a mal fare coloro, che già altronde ſono eccitati. Quelli adunque, che diconſi ſedotti dalla ſuperſtizione, o dalle falſe conſeguenze indebitamente dedutte da qualche vero principio di religione, un diligente eſaminatore conoſcerebbe, che a così fare ſono moſſi da qualche altro motivo, ſe non unico, certo il più potente, e che maggiormente influiſce nella loro maniera di vivere. Queſto però è manifeſto, che ſe una Religione nuoce, in quanto è ſuperſtizioſa, nondimeno in quanto propone la credenza di una provvida Divinità eſiſtente, può di-
ſtorre

ſtorre ciaſcheduno dal vizio, molti ſempre ne diſtoglie, anzi la più parte almeno qualche volta: è dunque manifeſto, che in una Religione ſuperſtizioſa v'è ſempre un principio, che può frenare i ſaggi uomini, e vulgari, e mantenergli nella tranquillità. La ſperienza ſteſſa conferma, quanto è detto ſin quì: queſta ne fà conoſcere, che molte ſocietà ſeguaci d'una Religione ſuperſtizioſa ſi conſervarono per più ſecoli fiorenti, e tranquille; che ſe vennero finalmente alla decadenza, queſto avvenimento fu imputabile a tutt'altro, che alla Religione: felice ſperienza, la quale non può addurſi a favore d'una ſocietà di Atei, quando pure non ci fuſſe oppoſta qualche barbara nazione ſelvaggia, il cui Ateiſmo è incerto, e che non forma quella ſocietà di vita civile, di cui noi ora parliamo. Fu per avventura queſta ſperienza, che fece dire a Cicerone (*a*) ,, *haud ſcio, an pietate adverſus Deos ſublata, fides etiam, & ſocietas humani generis, & una excellentiſſima virtus, juſtitia tollatur* ,,. Si può dunque efficacemente conchiudere così. Non meno nei ſeguaci d'una Religione ſuperſtizioſa, che ne' ſeguaci dell' Ateiſmo ſarebbonci gli ſteſſi interni principj di diſordini, e di corruzione, e le paſſioni iſteſſe: con queſta diverſità, che nell'Idolatrìa molti almeno ſarebbonſi trattenuti nel loro dovere per il freno della Religione, che non avrebbe niente

te

(a) l. 1. de nat. deor. c. 2.

te potuto nell'Ateiſmo, dal quale, per quantunque ſi purghi, dedurre non ſe ne poſſono ſe non perniciose conſeguenze, che portan l'uomo ad ogni genere di licenza: il vizio dunque regnerebbe, e più liberamente, e più univerſalmente in un popolo di Atei, che non in una ſocietà ſuperſtizioſa: lo che deve eſſere aſſai, perchè un' uomo di mente retta antiponga ſempre all' Ateiſmo una ſuperſtizioſa Religione.

46. Nè mi ſi dica, che fra gli Atei la mancanza di queſto freno, ch'è la Religione, ſarebbe compenſata dalla privazione di que'diſordini, che alla ſuperſtizione ſoglion eſsere ſeguaci: concioſſiacchè quando diceſi, che la Religione ſuperſtizioſa alla ſocietà è meno nocevole dell'Ateiſmo, ſi intende con queſto di negare l'oppoſto compenſamento; e le prove, che noi abbiamo addotte, fanno conoſcere, che la privazione di ogni Religione fra gli Atei produrrebbe più mali, che non può recare la ſuperſtizione. Confeſso, che gl'incomodi, che dall'abuſo della Religione poſsono provenire, ſono grandi; ma queſto, che può giovare a favore dell'Ateiſmo, ſe maggiori ne proverrebbono dal non riconoſcere alcuna divinità? Per quantunque ſieno corrotte le idee della religione, ſe queſte ſono ad alcuni l'occaſione di oſtinarſi nel vizio, molti più ſono coloro, che per quelle ſentonſi dal vizio allontanare: poichè l'idea della Divinità è così naturalmente congiunta con l'idea d' un giudice inviſibile, che i misfatti caſti-

ga,

ga, e premla la virtù, che questa congiunzione si rende agevolmente sensibile ancora ai rozzi, nonostante le false idee della superstizione, siccome è manifesto per l'esempio degl' infedeli. Così non avverrebbe nell'Ateismo: siccome senza la religione la forza della coscienza è assai languida, o nulla, così i delitti non solo si moltiplicherebbono, ma tanto più facilmente rimarrebbonsi occulti, quanto che non sogliono per lo più manifestarsi, se non per certi esterni indizj, che sono impressi dall'interno rimorso del peccato. Tuttociò ci vien confermato dalla sperienza, soggiugne il Clerc (*a*), imperciocchè fra i Giudei, i Sadducei, che negavano l'immortalità dell' anima, quantunque fossero persuasi dell' esistenza d' una divinità, ma senza provvidenza, dimostravano abbastanza con l'usata maniera dei loro costumi, che non si può vivere in tale empietà, senza una implacabile inimicizia alla società degli uomini.

47. Eppure il Bayle non solo pretende che nell' Ateismo siavi la compensazione, che ora abbiam confutato; ma afferma assolutamente, che l'Idolatria, e la superstizione nocquero alla Repubblica, più che nuocere non possa l'Ateismo, e più cose ricorda secondo lui valevoli a persuaderci della verità della sua proposizione. Ma a confutarle tutte quante, basta avvertire alle seguenti due cose. La prima si è, che i delitti commessi dagli uomini Idolatri, e superstiziosi

 non

(a) in Parrhas.

non provennero sempre dalla superstizione; ma dalle sfrenate loro cupidiggie, coperte al più sotto il velo della Religione. Se queste passioni si suppongano ugualmente vivaci nell'Ateo, sarebbe di peggio, perchè non è trattenuto da quel freno interno, che dal malfare trattiene spesso il superstizioso. L'altra cosa è, che quantunque la superstizione abbia talvolta alla crudeltà sospinto gli uomini, falsamente persuasi, che così piacesse agli Iddii, nondimeno se alcun'altra persuasione più pericolosa gli avesse tratti all'Ateismo, sarebbono stati più malvaggj, e crudeli; e la ragione è sempre la stessa, perchè la Religione può finalmente ritrarre gli uomini dalla crudeltà, e l'Ateismo non può.

48. Il può, ripiglia l'incredulo: poichè la premura, che hanno gli Atei del loro proprio vantaggio, siccome gli alletterà a conservare le leggi della Repubblica, così allontaneragli dalla crudeltà. Ma io rispondo; se la ragione, per cui l'Ateo ubbidisce alle leggi, è la premura del proprio vantaggio, tostochè giudicherà essergli più utile la disubbidienza alle leggi, e la turbazione della Repubblica, sconvoglierà ogni cosa, e non perdonerà a nessuna legge: imperciocchè in questa supposizione qual freno può immaginarsi, che lo trattenga dal non macchiarsi d'ogni delitto? è vero, che anche il superstizioso può essere tiranneggiato dall' ambizione di dominare, o da altra passione; ma siccome crede l'esistenza di qualche Di-

vi-

vinità, di cui teme i gastighi, questo timore istesso lo potrà nelle sue smanie frenare alquanto. Aggiungasi, che il fondamento della Repubblica, e delle civili società, secondo il parere del Bayle, essendo il patto, e la convenzione fra il Principe, e i sudditi, per cui a certe scambievoli obbligazioni si sottopongono; questo fondamento come può a lungo tempo sussistere senza una legge divina, che comandi di adempire con fedeltà i patti, e le promesse? Tolgasi questa legge suprema: qual forza avranno queste promesse? Non sarebbe imprudente, chi facesse alcun patto, con un uomo, che internamente pensasse di non essere obbligato ad osservarlo? E' cosa ridicola, l'immaginare gli Atei così ubbidienti alle leggi, o per la propria utilità, o per certo amore naturale all'onestà, che in un Ateo si può fingere appena. Laddove un' uomo, che professa qualche Religione, sarà più fedele serbatore de' patti, e se a violarne alcuno il pretesto di Religione lo adduca, questo sarà per un accidente, imputabile più tosto all' abuso della Religione, che non alla Religione istessa.

49. Ma sembrami, ripiglia il Bayle, che sia un burlare, quando si dice, che la Religione non cagiona nella Repubblica alcun disordine, se non per accidente; giacchè questo non impedisce, che la Repubblica non sia veramente turbata. Che pretendesi dunque, ripiglierò anch'io, di conchiudere per tutto questo? Vuole questo spirito forte,

te, che la superstiziosa Religione sia alla Repubblica più nocevole dell'Ateismo, perchè questa Religione può essere per accidente l'occasione di qualche pubblico sconvolgimento: essendo questo dunque un destino comune a tutte le cose anche più pregevoli di poter essere talvolta l'occasione di alcun male per l'abuso degli uomini, e, come dicesi, per accidente, ne seguirebbe, potersi conchiudere, che sarebbe miglior cosa, che dei beni più pregievoli privi fossimo eternamente. Il cibo è utile, anzi necessario per conservare la vita: pure talvolta nuoce: dunque potrei conchiudere, non dover farsene alcun uso: no, risponderebbe il Bayle, poichè nuoce solo per accidente: ma questo è un burlare, io soggiugnerei, quando si dice, che il cibo è nocevole solo per accidente; poichè questo non impedisce, che veramente non nuoca. Cento, e mille esempj simili si potriano addurre, a dimostrare l'insussistenza della risposta, che confutiamo. Tuttociò, che non per se, ma per accidente, e per abuso è occasione d'alcun male, in verità le più volte è utile, onde ne segue, che è miglior cosa l'averlo, che non l'esserne privi; altrimenti le medesime società civili, delle quali così appare sollecito il Bayle, dovrebbonsi distruggere tutte quante, perchè talora, e per accidente divengono sediziose, e ribelli.

50. Io so, che ad abbattere fino dai fondamenti la verità, che difendiamo, dicono gl'increduli, che in una Religione supersti-

zio-

ziosa niun freno v'era, che dal mal fare ritirasse gl'idolatri; imperciocchè le detrazioni, le bugie, le intemperanze, le impudicizie, e altre simili scelleratezze poteano aspettarsi l'impunità da quegli Iddii, intemperanti anch'essi, ed impudici. Ma si ricordin costoro, che noi parliamo sempre d'una Religione, infetta sibbene di un culto falso, e superstizioso, tale però, che ammette i principj fondamentali della Religione, quali sono l'esistenza, e la provvidenza d'un qualche Essere Supremo; e in tale Religione si è già provato esservi più cose, che poteano un'idolatra dai delitti allontanare: dunque in tale Religione non si potea aspettare l'impunità dei delitti; E se dicesse alcuno, che gl'Iddii, che si onoravano, erano anch'essi scelerati, e viziosi, risponderei, che quelli non erano Dii riputati, siccome vedremo, dove si ragionerà della Unità di Dio; e tranne pochi uomini affatto rozzi, non v'ebbe alcuno, che non dispregiasse quella moltitudine di Dei scelerati. E in verità colui, che vedendo dipinto un Giove impudico, *quod Jupiter fecit*, dicea, *ego homuncio non facerem*, non tanto volea con tali parole eccitarsi al mal fare, quanto di deridere quel Giove favoloso, che nella sua stessa persuasione non potea essere quel Nume supremo, di cui trattiamo. A dir le molte in poco, quelli, dai quali poteano aspettarsi l'impunità dei delitti, non erano siccome Dii supremi riputati; e da quelli, che creduti erano „*Dii præstantissimæ mentis*“

co-

come dice Tullio; *quibus hæc omnia reguntur*, temean piuttosto di non essere gastigati; e però questo timore nel mal fare gli raffrenava.

51. Nò, ripigliano, questo freno non v' era; può dirsi con verità, che quando un motivo di Religione avea qualche forza nell'animo d'un idolatra, allora le sue passioni fossero già così tranquille, che anche senza alcun motivo di Religione potean frenarsi agevolmente. Ma se questo si può dire, credo, che non si possa provare; altrimenti si direbbe pure, che nemmeno nella vera Religione niuno è mai buono per i motivi, che quella gli propone, ma unicamente per la naturale piacevolezza delle sue passioni. Giacchè adunque non è addotta alcuna prova di così falsa asserzione, si rifletta unicamente a quante angustie si veggan ridotti gl'increduli, i quali a tanta luce, che contro loro sfavilla, più non potendo negare, che la Religione non sia qualche freno al male, lo sarà, dicono dispettosi, ma quando anche senza un tal freno si potria vivere innocente. Le sole idee dell' onestà, considerate indipendentemente da ogni motivo di Religione, potevano essere abbastanza efficaci, perchè un idolatra, a cagione di esempio, restituisse il deposito, quantunque potesse ritenerlo senza timore o delle leggi, o della infamia. Così appunto pensava il Bayle, più volte da noi confutato in queste sue chimeriche idee di onestà, le quali se niente spesso non ottengono,

no, nemmeno da un uomo, in cui può qualche cosa la Religione, cosa potranno mai le più volte in colui, in cui suppongasi niente potere la Religione; e che non ne professa alcuna. Ne giova di ripigliare, che gli uomini le più volte non ragionano ne operano secondo i buoni loro principj; imperciocchè quantunque fusse così, a me basta, che molti in una Religione superstiziosa vivendo, abbiano potuto conoscere gli abusi della superstizione, e della Idolatrìa, e così creare a se stessi altre idee di Religione, opportune a conseguire quel grado di bontà, che conseguito non avrebbon mai nell'Ateismo. Concedo, che un rozzo idolatra poteva in onore de' suoi idoli prostituire la sua figliuola, o del sangue di lei tingersi le mani in un esecrando sagrificio: ma tutto ciò non impediva, che per timore di que' suoi dii non fosse fedele nei negozj, religioso serbatore delle promesse, e altre simili cose non adoperasse, giovevoli alla società. Laddove un Ateo per l' una parte potè commettere gli stessi delitti, sospinto da qualche passione, la quale in lui potesse lo stesso, che nell' idolatra potea la superstizione: dall'altra parte nell'Ateismo niente vi può essere, che pieghi l' Ateo all' esercizio di qualche laudevole azione, e questo mostra ad evidenza, che, supposte le altre cose uguali, come si debbono in tal quistione supporre, un Ateo sarà sempre peggiore d'un uomo superstizioso. A tanta efficacia di ragioni cosa immagina il leggitore, che

risponda l' incredulo ? risponde, che sono almeno più scusabili i peccati commessi nell' Ateismo, che non nella Religione, perchè l'Ateo non crede co' suoi peccati di offendere qualche Divinità. Ultima difesa, e la più disperata di tutte; dunque si potrà dire ancora, che una Religion superstiziosa sia meno nocevole della Religion vera, conciossiacchè le colpe commesse in mezzo alla luce della vera Religione sono meno scusabili di quelle, che un idolatra commette avvolto nelle tenebre del Paganesimo. Ma già è detto assai, e dell'Ateismo, e della Religione superstiziosa: tempo è di parlare della vera, e di difenderla dalle calunnie degli increduli.

LEZIONE DECIMA.

Perchè la Religione Cristiana sembri agl' increduli poco opportuna alle civili società. Errori di M. Bayle, e di M. de la Sorbiere.

52. QUantunque la Religion Cristiana, che è la sola vera Religion rivelata, non sia il proprio oggetto della Metafisica, contuttociò giacchè le cose proposte avanti, ne conducono a questa trattazione, volontieri consacro alcune Lezioni a difesa d'una Religione, in cui mi pregio di vivere, e nella quale mi conferma maggiormente il vedere, a quanto sconvolgimento di ragione vengan coloro, che arditi sono di combatterla. Non tutti veramente convengo-

go-

gono nell'aſſegnare la ragione, per la quale la Religione Criſtiana debbaſi poco opportuna riputare alla conſervazione, e all' aumento della Repubblica. Ad alcuni fra gl' increduli ſembra tale, perchè ſecondo il loro penſare ella comanda più coſe, che non ſi poſſono accordare con il bene della ſocietà; ad altri, perchè ella proibiſce alcune coſe giovevoli alla conſervazione di quella. Fra i primi non merita certamente l'ultimo luogo M. Bayle; fra i ſecondi annoverare ſi deve il Sig. de la Sorbiere. Proteſta il Bayle (a), che gli uomini ſe viveſſero ſecondo gl' inſegnamenti della Religione Criſtiana, ſarebbono migliori degli Atei: nondimeno perchè queſta Religione comanda di rinunziare a tutti i beni del ſecolo, e a ſe ſteſſo, e in certo modo di trionfare di ſe medeſimo, quindi penſa, che una ſocietà compoſta di veri Criſtiani non potrebbe lungamente ſuſſiſtere; giacchè è certo, che queſta non può durare ſenza la guerra, la quale non ſi può accordare con i coſtumi di un vero Criſtiano. Così penſarono, ſoggiugne egli, anche gli antichi Filoſofi fra i Pagani: Sant' Agoſtino riferiſce, che gl' Idolatri del ſuo tempo opponevano a Marcellino, che il Vangelo, e la Dottrina di Gesù Criſto convenire non potevano alle coſtituzioni d' una Repubblica: imperciocchè queſta dottrina comanda, che non ſi renda male per male, e che ſi laſci ancora il pallio, a chi vuole diſpogliarci della ve-

 ſte, ec.

(a) contin. des penſ. §. 121.

ſte, ec. i quali precetti niente poſſono giovare alle leggi d' una Repubblica ſaggiamente governata, la quale non può conſentire d' eſſere de' ſuoi beni ſpogliata dai nemici, e quando le vengan tolti, s'adopera di ricuperargli con intimare loro la guerra. Narra poi (*a*) una controverſia, ch' egli ebbe una volta con un dotto uomo, il quale ſoſteneva, che Gesù Criſto avea propoſto la ſua Religione a un piccolo numero di Saggi uomini, come i Santi Benedetto, Domenico, Franceſco, ed altri Fondatori d'Ordini Regolari propoſero le loro regole, ed oſſervanze non già a tutto il mondo, ma a pochi ſeguaci d' una pietà più fervente: e tai coſe ſoſteneva quel dotto diſputatore, perchè parevagli, che una nazione tutta quanta, la quale viveſſe ſecondo le leggi Criſtiane, non potrebbe difenderſi dalle invaſioni de' confinanti. Ma in vano finge il Bayle cotali diſpute: già ſon note le ſue arti, e ſi ſa quante volte a sfuggire la taccia di empietà ponga ſull' altrui lingua i proprj ſuoi ſentimenti. Simili coſe oppongono il Macchiavelli, e l'Hobbes, del primo de' quali confeſſa lo ſteſſo ſuo Apologiſta Conringio (*b*), che fu il principale errore di quel Politico l' inſegnare, che la Religione Criſtiana non può giovare alla conſervazione dello Stato; e dell' altro diſſe il Puffendorf (*c*), *quod pecu-*

lia-

(a) §. 125.
(b) Præf. edit. *Principis* Macchiav.
(c) Præfat. de J. n. & g.

liaria fili , & horrida dogmata finxerit .

53. Le Sorbiere dopo avere lette, e rilette le opere di Hobbes, quel grandissimo difensore del dispotismo, così gli piacque il governo dispotico, che la Religion Cristiana incominciò a dispiacergli, perchè proibisce il dispotismo, e s' adoperò di provare questa assurda proposizione „ che gli uomini viverebbono più felici sotto un dominio dispotico, che non sotto un governo meno assoluto „ : e dopo aver ricercato, se la malizia degli uomini, che proviene dalla corruzione della natura, s' accresca maggiormente in un governo meno assoluto, ossia meno dispotico, soggiugne „ io dubito, se tutta la nostra infelicità da questo non provenga, che noi nelle civili società, nelle quali viviamo, non siamo nè affatto servi, nè liberi del tutto: viviamo in un certo mezzo, nel quale, siccome nella mezzana regione dell'aere, s'addensano i turbini, e le procelle. Il nostro spirito fra questi due stati è come diviso, ed ora la sommessione alle supreme podestà ci abbatte, ora il desiderio della libertà c'infiamma, e ci rende animosi, e arditi ec. „: dice altrove „ che l' ubbidienza assoluta, che i Turchi professano al loro Sultano, è presso d'essi più tosto un principio, che non uno stato di Religione, e che i Cristiani dovrebbono questo costume imparare dai Turchi, ed aggiugnere quello stesso principio agli articoli fondamentali della loro Religione „. Che ridicole cose, e quanto assurde! non indebitamente

fu

fu paragonata questa opinione alle apologie della chiragra, dei calcoli, e della febbre quartana (a). So, che il Macchiavelli, come riferisce lo scrittore, che esamina il Principe di quel Politico, avea creduto, che il dispotismo ben fermato, e senza limiti, era il mezzo più sicuro, perchè il Principe regnasse senza molestia, e ai suoi nemici resistesse fortemente: ma aggiungere, che il dispotismo era utile ancora, e desiderabile a coloro, contro dei quali è esercitato, cosicchè debba collocarsi fra i principali articoli della nostra Religione, e fintanto che non si collochi, dobbiamo invidiare al giogo de' Turchi, niun altro, che io sappia, era così stranamente impazzito. Dobbiamo pertanto tutti costoro brievemente confutare. Proveremo in primo luogo, che la Religione Cristiana niente non comanda, che nuoca alla felice conservazione della Repubblica: in secondo luogo, che questa Religione niente di onesto, e laudevole non proibisce, che giovi a conservarla, e che il dispotismo a conservarla non giova.

(a) Ab. de Marol.

LEZIONE UNDECIMA.

La Religione Cristiana niente non comanda, che oppongasi alla felice conservazione delle civili società. Efficacia della risposta di Sant'Agostino contro le accuse degl'Infedeli, immeritamente dispregiata da M. Bayle.

54. UNa Religione, che tante cose comanda opportune a mantenere le civili società fiorenti, e felici, e niente non vuole, che possa nuocere alla vera loro felicità, si dirà sempre che questa Religione è tutta fatta a prosperare le Città, ed essere ella del pubblico bene amantissima. Che tale sia la Religione Cristiana, lo possono testimoniare tutti quelli, che delle sapientissime sue leggi sono a sufficienza istrutti. Questi sino nella prima educazione udirono a dirsi, che la Religion santa, in cui per singolare Divino beneficio vivevano, comanda, che si renda a Cesare ciò, che è di Cesare, e a Dio ciò, che a Dio s'appartiene, che ai Principi, siccome a Dio, siano fedeli, ed ubbidiscan loro nelle ragionevoli cose tuttequante; poichè non v'è altri che un empio, qual fu Hobbes, il quale osò dire: *iniquæ sunt illæ, quamquam quotidianæ voces ... Regibus non esse obtemperandum, nisi justa præceperint* (a); che questa Religione obbliga i Principi ad amare i loro sudditi, e di procacciare con i mez-

(a) de Civ. c. 12. art. 1.

mezzi i più acconci la pubblica falvezza, e gli animi loro accende alle magnanime azioni, e alle onorate imprefe, che figliuole fono della virtù verace; e vuole che tutti fieno fra fe congiunti, col dolce nodo di una fincera benevolenza; che fi guardi la fede ne' patti, e nelle promeffe; che ad ognuno fi lafcino intatti i proprj diritti; che accuratamente fi adempia il proprio dovere; che ogni inganno fi fugga, e nelle parole, e ne' fatti; che fi cerchi il proprio vantaggio, ma che il vantaggio proprio così fi mifuri col pubblico bene, che quefto fempre a quello s'anteponga; cofe tutte, dal cui efatto adempimento la felicità dipende, la tranquillità, e la ficurezza della umana Repubblica; e cofe tuttequante, alle quali chi non adempie, reo diviene preffo noi di Religione violata. Quefta verità è sì conofciuta, che non ofando di negarla, nemmeno gl' increduli procurano altronde di rendere quefta Religione fpregevole, e di farla apparire inutile alle civili focietà, o con l' affermare col Macchiavelli (*a*), troppo ciecamente feguito dall' autore dello fpirito delle leggi (*b*), che lo ftato civile può mantenerfi fenza alcuna virtù, e che quantunque in lui venga meno ogni virtù, non gli poffono mancare altri ajuti a foftenerfi: o col dire ancora peggio con l'autore della favola delle api (*c*), che i vi-

(a) præf. fuæ fphær. civ:t.
(b) l. 3. c. 5.
(c) Mandeville.

i vizj de' Cittadini così son necessarj allo Stato civile, che questo non si potrebbe mantenere in mezzo ad una esatta osservanza delle leggi divine, ed umane, quale nella Cristiana Religione a tutti si comanda; Ecco a quai paradossi, ed a quante assurdità sieno costretti di rifuggirsi coloro, che negar nen potendo la nostra Religione essere la madre, e la nudrice di ogni bella virtù, voglion nondimeno co'denti rabbiosi morderla, e lacerarla.

55. Il Bayle pure non nega, che il Cristianesimo non obblighi i suoi seguaci a molte cose, che lo Stato civile giovan d' assai: ma se lui ascoltiamo, altre ne comanda, che accordare non si possono col buon governo dello Stato. A dileguare questa calunnia basta riflettere, come gl'increduli maliziosamente confondono i precetti con i consiglj, cioè le cose comandate a tutti, con quelle, che sono più perfette, e le quali senza peccato è libero a ciascuno il lasciare, o l' adempiere: così quantunque sia perfezione maggiore lasciare anche il pallio a chi vuole spogliarmi della tonaca; ciò non ostante, questo non è un comandamento, anzi non ci si proibisce nemmeno di ricuperare la tonaca con l' ajuto, e con la forza d' una legittima Podestà: così quando siam comandati di non rendere male per male, queste, e simiglianti difficoltà non hanno più luogo, quando si tratti dell' ufficio de' pubblici Magistrati: imperciocchè quantunque la privata vendetta, anche per lo bene della

Repubblica, ſia meritamente in queſta Religione divietata; pure una difeſa neceſſaria, e moderata, e dentro ai confini della giuſtizia, e munita della pubblica autorità, non ſolo non è proibita, che anzi l' inſegnare, ch'è proibita, ſarebbe un errore in queſta Religione condannato. Lo ſteſſo ſi dica della guerra, che preſſo i Criſtiani è lecita, come pure è lecito il pigliare que' giuſti conſigli, che ſon neceſſarj a ben condurla; ſiccome è facile contro gl' increduli dimoſtrare, e con l'autorità, e con la ragione, e con la ſperienza.

56. Invano adduconſi contro di noi quelle divine teſtimonianze: *ſi quis te percuſſerit in unam maxillam, præbe & alteram* (*a*): ovvero, *diligite inimicos veſtros*: ovvero, *non vos defendentes cariſſimi; ſcriptum eſt enim, mihi vindicta:* (*b*) teſtimonianze, alcuna delle quali ci inſinua un conſiglio di libera perfezione; altre proibiſcono la violenza, e la vendetta privata, non già la pubblica, che appartiene alla giuſtizia vendicatrice. In fatti il Battiſta (*c*), a que' Soldati, che chiedendogli qualche ammaeſtramento di ſalute, gli diceano, *quid faciemus & nos?* non comandò già loro, come avvertì Sant'Agoſtino, di gettar le armi, e di rinunziare alla milizia, ma unicamente di eſſere contenti de' loro ſtipendj, e di non danneggiare ingiuſtamente alcuno. Gesù Criſto ſteſ-
ſo

(a) Matth. 5.
(b) ad Rom. 2.
(c) Luc. 3.

so (a) comandò, che si pagassero a Cesare i tributi, co'quali si alimentano i soldati, *ideo enim*, dicea l'Apostolo, (b) *& tributa praestatis; ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes*, cioè per gastigare con la spada i perturbatori della pubblica pace. A quel Centurione, (c) che dicea: *nam & ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites, & dico huic vade, & vadit*, non rispose Cristo, che abbandonasse la milizia, lodò più tosto di questo Soldato la fede: ed ancora l' Apostolo Pietro volendo rendere Cristiano quel Cornelio Centurione (d), non gli comandò già di spogliarsi del cingolo militare. In vano pure oppongono i miscredenti alcuni canoni della Chiesa, dai quali ora è ingiunta una grave penitenza, a chi ritorna a militare; ora dichiaransi avviluppati nei lacci del demonio, ed ora incapaci di penitenza; conciossiacchè ivi si parla di quei soldati, che a militare tornavano con pericolo, e con danno della loro fede, quali erano coloro, che per la confessione della loro Religione, spogliati del cingolo militare da Diocleziano, o da Licinio, rivestivansi del cingolo, pronti a rinnegare la fede; son detti però avvilupparsi nei lacci del demonio, e incapaci di penitenza per vizio loro proprio, non per vizio intrinseco alla milizia. Quindi gli opposti Canoni par-

(a) Matth. 22.
(b) ad Rom. 13.
(c) Matth. 8.
(d) Act. 10.

lano ſolo di quelli, che dei peccati già fatti per occaſione della milizia, avean fatto penitenza, e i quali ritirare ſi doveano dalla milizia, come divenuta loro un'occaſione di peccato, non per ſe, ma per accidente. E in verità qual altra ragione potea avere la Chieſa di proibirla ai ſuoi figliuoli? Se nella Criſtiana Religione è lecita ad uom privato una neceſſaria difeſa, fatta con la moderazione d'una incolpata tutela; queſta molto più ſarà lecita al Principe, e alla Repubblica; e ſe ad una Repubblica Criſtiana è permeſſo di difendere col ferro la pubblica tranquillità contro gli interni nemici, perchè non ſarà lecito difenderla contro gli eſterni? L'una difeſa, e l'altra ſon neceſſarie allo ſtato felice della ſocietà, e l'una, e l'altra permeſſe dal diritto naturale, che la Religion noſtra vuol ſempre intatto. Ma la guerra, dicon coſtoro, ſi oppone alla pace, ed è l'effetto dell'odio, e della vendetta, coſe ſeveramente divietate nella Religion Criſtiana, le cui armi debbon eſſere (*a*), la ſpada della parola di Dio, e lo ſcudo della fede. Riſpondo che la guerra così ſi oppone alla pace, che tutt'inſieme è un mezzo efficace a conſeguire la pace; onde ſcrivea S. Agoſtino a Bonifazio (*b*): *Non pax quaeritur, ut bellum geratur, ſed bellum geritur, ut pax acquiratur*: nè la guerrà vuol dirſi l'effetto dell'odio, ma della neceſſità: *pacem debet habere voluntas, bellum ne-*

(a) ad Epheſ. 6.
(b) Ep. 207.

necessitas (*a*) ; onde nelle antiche storie dicea pure quel Capitano de' Sanniti : *Justum est bellum , quibus necessarium , & pia arma , quibus nulla , nisi in armis , spes relinquitur* . La spada della parola di Dio, e lo scudo della fede sono armi figurate , con le quali l'Apostolo vuole , che ci difendiamo contro le invisibili podestà, non contro i nemici dello Stato . La sperienza medesima conferma quanto è detto sin quì . Molti Cristiani veramente Santi furono arrolati alla milizia anche sotto i Principi Idolatri : è nota la legione fulminatrice sotto M. Aurelio : sono note le intere coorti : S. Maurizio con la sua legione Tebea : noti sono i Santi Martino , Sebastiano, Alessandro, Teodoro, e cent'altri , e cento, celebrati per fama di santità, che guerreggiarono le guerre de' legittimi loro Sovrani. Che se S. Martino , al riferire di Sulpizio, rispose all'Imperadore Giuliano, *Christi miles sum* (non *Christianus sum*) come o per inganno , o per malizia gli fan dire alcuni , *mihi pugnare non licet* , dir volea, che non solo egli era Cristiano , ma in peculiar modo Soldato di Cristo per la professione della monastica vita , e che però a lui, siccome Monaco , non era lecito di guerreggiare. Tralascino dunque questi impostori di calunniare una Religione che non proibì mai una giusta necessaria difesa nè pubblica , nè privata , e mai non approvò, che alcuno de' suoi seguaci da sover-

(a) Can. Hom. 23. Q. 1.

verchio zelo trasportato, l' opposto insegnasse.

57. Anche ai Pagani, ripiglia il Bayle, sembrava, che nel Cristianesimo alcune cose si comandassero allo stato civile perniciose; e su questo proposito alcune difficoltà opposero a Marcellino, che ne domandò lo scioglimento ad Agostino, la cui risposta, se crediamo a questo incredulo, è debole, e inefficace. Ma perchè si conosca, se sia tale la risposta di Agostino, dalle lettere di Marcellino, e di Agostino, soggiungo le cose, che all'argomento nostro appartengono. Scriveagli Marcellino (a), che Volusiano dicea, che la predicazione, e la dottrina di Gesù Cristo per nessuna parte non poteano convenire alle costumanze della Repubblica: perchè siccome da molti è detto, comanda, che a niuno non dobbiamo rendere male per male; che a chi ci percuote in una guancia, gli offriamo anche l' altra; che lasciamo il pallio a chi s'ostina a spogliarci della tonaca ec. cose tutte, ch' egli afferma essere contrarie agli usi della Repubblica; imperciocchè chi mai può consentire, d' essere dal suo nemico spogliato, e chi per lo diritto della guerra non vorrà rendere male ad un predatore della Romana Provincia? . . . Tutte queste cose pensa Volusiano, che aggiugnere si possano a questa quistione: cosicche, secondo lui, è manifesto, che grandissimi mali venuti sono alla Repubblica per mezzo de' Principi Cristiani, che

(a) ep. 4. edit. Lugdun.

che in tanta parte ſeguivano le maſſime della Religione Criſtiana. Ma così riſponde Agoſtino „ . Queſti parlari d' uomini detrattori confuterei forſe più accuratamente , ſe voi non aveſte avuto a diſputare con uomini liberamente educati. Che mai ſignifica il non rendere male per male , ſe non abborrire dalla libidine di vendicarſi ? cioè vuol dire che ſi perdoni più toſto, che vendicarſi , e che di niun' altra coſa non ci dimentichiamo , ſalvo che delle offeſe ricevute ? queſte coſe quando ſi leggono ne' profani loro ſcrittori , ſi ſclama , e ſi applaude . . . ma quando leggeſi , che è Dio , il quale comanda , che non ſi renda male per male, toſto ſi accuſa la Religion divina , come nemica alla Repubblica: eppure ſe queſta Religione ſi oſſervaſſe così fedelmente , come convienſi, ordinerebbe, conſerverebbe, confermerebbe, ed aumenterebbe la Repubblica meglio d'aſſai , che far non ſeppero e Romolo, e Numa, e Bruto, e gli altri Perſonaggi preclari della gente Romana . . . . rotto il vincolo della concordia la città rovinerebbe, come poi, corrotti a poco a poco i coſtumi , incominciò ad avvenire per mezzo delle guerre civili . . . . Queſti precetti, (de'quali Marcellino avea fatta menzione nella ſua lettera) ſi eſigon più toſto nell'interna diſpoſizione del cuore , che non nella manifeſtazione dell'opera , a fine di conſervare nel ſecreto dell' animo la pazienza con la benevolenza . Tuttociò conferma con l' eſempio di Gesù Criſto , che

per-

percosso nel volto, non offerse al percusore l'altra guancia, impedì più tosto, che l'offensore non rinovasse l'offesa, e disse: se ho detto male, rimproveramelo; e se bene, perchè mi percuoti? „ Questi, soggiugne il S. Padre, sono questi precetti di pazienza, che debbonsi sempre ritenere nel cuore, e compiere col desiderio della volontà . . . E se la terrena Repubblica osservasse questi Cristiani precetti, nemmeno nelle guerre non mancherebbe l'amore, onde più facilmente si provvederebbe ai vinti, riducendogli ad una pacifica società, amatrice della pietà, e della giustizia: conciossiacchè più utilmente son vinti coloro, ai quali la facilità è tolta d'essere malvaggi . . . Se la disciplina Cristiana condannasse tutte le guerre, a que' Soldati, che domandano consigli di salute, direbbesi nel Vangelo, che gittassero le armi, e si sottraessero affatto dal militare: eppure loro è detto più tosto: *neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum*: in verità non è proibito di militare a quelli, ai quali si comanda di contentarsi del proprio stipendio . . . Ma che debbo rispondere a quello che dicono, cioè che per alcuni Imperadori Cristiani molti mali ne vennero al Romano Impero? Questo generale lamento è affatto calunnioso: dimostra poi Agostino, che la Romana Repubblica incominciò a decadere molto tempo avanti, che Gesù Cristo instituisse la sua Religione, e reca in mezzo i testimonj di Sallustio, e di Giovenale, che

con-

confermano la verità da Agostino dimostrata, e che potea pure agevolmente conoscersi dal Sig. Montesquieu nel suo libro sopra il decadimento della Romana Repubblica. Ora domanderò al Bayle, cosa v'è di debole in questa risposta? qual cosa havvi che non sia acconciamente spiegata? Qual difficoltà tralasciò egli di sciogliere, e di dileguare? Pure all'incredulo non piace; ma se avesse egli voluto dire la verità, che troppo conosceva, detto avrebbe, che quella risposta non gli piace, perchè egregiamente confuta le calunnie degli Idolatri contro la Cristiana Religione, e con troppa evidenza dimostra, che quella niente non comanda di nocevole alla Repubblica. Conchiuderò adunque così. Una Religione, qual è la Cristiana, che per testimonio de' suoi nemici medesimi molte cose comanda utili allo splendore, ed all'aumento delle civili società; una Religione, che niente non proibisce di tutto ciò, che può onestamente promovere il vantaggio, ed il decoro della Repubblica; una Religione infine, a cui, come si è veduto, i suoi nemici stessi non possono detrarre, se non se o fingendo i paradossi più assurdi, o inventando le calunnie più manifeste, sarà questa una Religione da tutti i saggi considerata, come fondamento, e sostegno dello Stato, e a cui niente può togliere l' inutile maldicenza degli empj.

LEZIONE DUODECIMA.

La Religion Cristiana niun mezzo onesto non proibisce, utile a conservare le civili società. Confutansi l'Hobbes, e Mr. de la Sorbiere.

58. E'A vedere più accuratamente, se la Cristiana Religione proibisca cosa alcuna utile alla conservazione della Repubblica umana. Abbiamo di sopra osservato, che al Sig. de la Sorbiere dispiaceva questa Religione, perchè divietando il dispotismo, parevagli, ch'ella divietasse un bene, che potea maggiormente le civili società prosperare. Abbiamo anche già altrove avvertito, ch'egli era divenuto amatore passionato del dispotismo per la frequente lezione dell' empio Hobbes, il più rabbioso nemico della Religione Cristiana, e il promotore più feroce del dispotismo, di cui oltre ogni credere dilatò i confini. Ad esserne persuaso basta leggere poche cose del suo Cittadino e del Leviathan. Ne' capi 42. 43. dice, che la Dottrina di Gesù Cristo, se non vi si aggiunge il comandamento del Sovrano, è un mero consiglio, e che non ha forza alcuna di obbligare; e che i soli Sovrani han fatto, che la sacra Scrittura sia la regola della fede. Altrove aggiugne (a), che il Principe non può mai commandare alcuna cosa ingiusta, perchè la sua Podestà è indefinita; dal qual principio ne inferisce, che tutte le azioni de' sudditi

(a) de cive c. 6. art. 13.

diti divengono innocenti, purchè sien loro comandate; e che però a un tale comando è lecito ancora di rinnegare Cristo (*a*); e che quantunque la legge naturale proibisca il furto, l'adulterio, con tutto questo se la legge del Sovrano comanda, che s'involi un qualche bene altrui, ec. quello non è più furto, non è più adulterio ec. Veramente un tal dispotismo non è permesso nella Religione Cristiana; e come noi proveremo, permettere non si doveva, nè per questo la Cristiana Religione vuolsi dire nocevole alle civili società. A noi dunque appartiene di confutare il dispotismo Hobbesiano, e tanto più animosamente il confuteremo, quanto che per divino benifizio quel dispotismo non trovasi se non nelle opere dell' empio scrittore. Il Montesquieu (*b*) trattando del dispotismo, cel fa conoscere abbastanza col dire unicamente, *quando i selvaggi della Luigiana vogliono i frutti, svelgono l' albero dalle radici, e raccolgono i frutti*, più chiaramente è definito il dispotismo, per un governo assoluto, ed arbitrario d' un solo uomo. A difesa della Religion Cristiana conviene dimostrare, che ella meritamente condanna ciò, che l' Hobbes sostiene, e insegna; e che non per questo tralascia ella d'essere utile alla società.

59. L'Hobbesiano dominio è nemico alla legge naturale non meno, che al diritto delle genti, siccome quello, che a questo so-

(a) Leviath. c. 3. & 42.
(b) espr. des loix L. c. 5. 13.

lo principio si appoggia, cioè che il Sovrano regga ogni cosa, secondo il suo piacimento, senza avere altra legge, da cui pigli norma, e consiglio, fuorchè la libera sua volontà. Per l'opposito il diritto naturale ha i suoi principj immutabili provenienti dalla stessa legge eterna di Dio, e però indipendenti dalla libera volontà dell' uomo. Anche il diritto delle genti, a cui in ogni tempo appellarono i popoli, ha i suoi principj, e in qualche maniera è immutabile anch'esso, come era necessario, perchè potesse essere la norma, secondo la quale ne' commercj, negli affari, e nelle azioni l'umana società rettamente si governasse: dunque in quel governo, in cui l' unica legge sia la libera, e mutabile volontà di chi comanda, violeransi gl' immutabili diritti di natura, e quei delle genti, quantunque volte alla libera volontà piaccia di violargli: così quando piacerà, si negherà agli altri ciò, che loro s'appartiene, si puniranno gli innocenti, e si opprimeranno con calunnie, si contamineranno gli altrui talami, ed altre cose faransi, che alle leggi naturali, e al diritto delle genti manifestamente si oppongono. Quindi si fa aperto, che in una vera, e ben costumata Religione, che il vero Dio conosce, e come conviensi, lo onora, non può aver luogo questo illimitato potere, che a nessun'altra regola non vuole soggiacere, se non se alla variabile volontà di chi comanda. Dio stesso, norma infallibile del ben moderato gover-

verno di questo potere non fa uso, nè il suo dominio non è stabilito sopra un cieco volere; che anzi il volere di Dio è sempre determinato dalle immutabili regole della sua sapienza, e giustizia, e bontà; onde dicesi, ch'Egli delle sue ragionevoli creature dispone *cum magna reverentia* (a). Quindi non assai esattamente scrisse il Frustenero(b), quantunque contrario all'Hobbes „ che le dimostrazioni Hobbesiane possono avere luogo solamente in quella Repubblica, il cui Sovrano sia Dio, e a cui possiam sicuramente in tutte le cose affidarci „; imperciocchè quelle dimostrazioni ammaestrano ad un Dominio, di cui Dio non può essere autore, nè favoreggiatore. Ottimamente però dicea un saggio politico (c), che l'affermare che un Principe Cristiano sia l'arbitro della vita degli uomini, non vuole dir altro, se non che gli uomini per i loro delitti naturalmente soggiacciono alle leggi, e alla giustizia, di cui è il Principe depositario: ma aggiungere, che senza discussione, e senza esame è Padrone de'beni, che ai suoi sudditi appartengono, questo è linguaggio della adulazione. Anche Luigi il grande (d) „ non si affermi, dicea, che il Principe non è soggetto alle leggi del suo Stato: imperciocchè la proposizione contraria è una verità appartenente al diritto delle genti, che l'adulazione talvolta impugnò; ma che i giu-

(a) Sap. 12.
(b) de suprematu c. 11.
(c) La Bruyere c. 10. de' Princ.
(d) tract. de jur. Regin. Gall.

giusti Sovrani sempre difesero come la divinità tutelare dei loro Stati. Quanto è più conforme alla rettitudine l'asserire con Platone, che la perfetta felicità del Regno è posta in questo, che i sudditi ubbidiscano al Principe, e il Principe ubbidisca alla Legge, e che la legge sia giusta, e sempre indirizzata al pubblico bene „: Che se il dominio difeso dall'Hobbes, e dai suoi seguaci non si può accordare con le leggi più sacrosante, e inviolabili, e dai più accorti politici, e dai maggiori Regnanti è riconosciuto, come perniciosó allo Stato, si dovrà dire, che meritamente dalla Religione Cristiana fu condannato, e proscritto e però come potrassi asserire, che per questa proscrizione la Religion Cristiana nuoca all'umana Repubblica? quando pure non voglia dirsi, che alla felicità, e alla tranquillità degli Stati nuocon le leggi naturali, e i diritti delle genti: lo che se alcuno affermasse, noi lo esorteremmo a cambiare la società degli uomini, con la compagnia delle fiere.

60. Quindi si intenderà, quanto sien falsi certi principj, che alcuni scrittori ne lasciarono. Se ascoltiamo Sallustio: *impune quid vis facere, est Regem esse*: se così fusse, anche l'uomo il più scellerato del mondo, purchè fusse nelle sue scelleraggini impunito, sarebbe il massimo fra i Regnanti. Antigono Re dell'Asia udendo dirsi da un adulatore, che tutte le cose sono giuste al Re, sì, rispose egli, al Re barbaro e tiranno: e Pli-

Plinio minore ragionando dell' Imperator Trajano (*a*) *ut enim* dicea, *felicitatis est, posse, quantum velis, sic magnitudinis, velle, quantum possis* : e dir volea, che se il grado maggiore di felicità era di potere ciò, che si vuole, il maggior grado della grandezza d' animo era di volere ciò, che si può; nè meno di Sallustio errò l' Hornio (*b*) dicendo,, che i Principi nel loro Stato possono tutto ciò, che può Dio nell' universo,,. Potranno dunque i Sovrani richiamare a vita i Soldati defunti nelle guerre, potranno allontanare la siccità dalle campagne, ed irrigarle con opportune pioggie, potranno con infallibile previsione impedire le disgrazie avvenire; potranno istituire Sacramenti, ed altre cose operare, che Dio potè nell' universo: anzi potranno creare e soldati, e tesori, come Dio per l'ordinario suo potere crea le anime nell' universo: ecco quante cose assurde conseguano da quella proposizione empia contro Dio, e dal genio di adulare immaginata. Generalmente parlando la legge naturale quelle sole cose permette al Sovrano, le quali o giovano, o certamente contrarie non sono alla salvezza del corpo civile, secondo il celebre dettato: *Salus populi lex suprema esto* : e quelle cose, che al pubblico bene si oppongono, tutti i saggi affermarono fin' ora, che nessuno ha diritto di farle. Quali ragioni in fatti reca il Signore della Sorbiere, che giustifichi il Turco di-

(a) in paneg.
(b) de civit. l. 2.

dispotismo? Che giova il cercare, se la malizia degli domini s'accresca in un governo meno assoluto, e dispotico? Quand' anche si accrescesse, di questo accrescimento non dovrebbe accagionarsi un governo più modarato: conciossiacche l' Hobbesiano dominio distruggendo, come è detto, le leggi naturali, e i diritti delle genti, sarebbe lo stesso che cercare, se la umana malizia divenga maggiore in un governo conforme alle leggi della natura, e delle genti, oppure in un governo tutto contrario: in verità a sciogliere un tal dubbio, non v' è bisogno di profonda meditazione. Il voler poi imputare l'infelicità degli nomini, perchè essi non vivono nè nello stato di natura, nè nello stato d'un dispotico dominio, ma in uno stato quasi mezzano fra la libertà di natura, e la schiavitù del dispotismo, è lo stesso, che asserire, che tutti gli Stati mezzani, fra i sommi, e gl' infimi, son degl' infimi, più miserabili, ed infelici: dunque chi non è perfettamente sano, nè gravemente infermo, starà peggio di chi è mortalte ammalato: chi non soverchia di ricchezze, e chi non è all'estremo d'ogni cosa, sarà più misero di chi non ne ha a sufficenza? così non può dirsi, se non da chi frenetica: l'uomo adunque dopo che ha perduto la libertà dello stato di natura, non ha ragione d'invidiare a coloro, che vivono sotto l' importabile giogo Hobbesiano, meglio essendo godere di qualche libertà che non averne nessuna, e tanto più, che la mancan-

canza di quella maggiore libertà, la quale è propria degli uomini, sintanto che suppongonsi vivere nello stato di natura, è compensata da molti altri beni sotto un giusto, e moderato governo.

61. Ma parea all'Hobbes, o almeno sel fingea, che a suo favore militassero l'autorità, e la ragione. Fino nel Vangelo crede costui di ritrovare illustri esempj di questo suo dispotismo, e recando le parole di Gesù Cristo nel Vangelo di S. Matteo (*a*) che ai suoi discepoli comanda: „ *Ite in castellum, quod contra vos est, & statim invenietis asinam alligatam, & pullum cum ea; solvite, & adducite mihi, & si quis aliquid dixerit, dicite, quod Dominus his opus habet* „ soggiunge (*b*) *fecit igitur hoc jure Domini, sive Regis Judaeorum: tollere vero subdito bona sua eo nomine, quod Dominus opus habet, imperium absolutum est.* Ma questo profano scrittore non sapea niente interpretare il Vangelo: quanto meglio l'intendon quelli, i quali riflettono, che anzi Gesù Cristo non volle, che a nessuno con violenza si togliessero quegli animali, siccome il dispotismo avrebbe persuaso di fare: perchè la provvidenza di lui, la quale opera con fortezza, e con soavità, piegò gli animi de' Padroni con la secreta virtù della sua Divinità, onde quelli non solo acconsentissero, ma ajutassero ancora gli Apostoli a sciogliere la giumenta, per condurla poi al loro Signore. Come dunque quel coman-

(a) c. 21. (b) de cive c. 11. art. 6.

mandamento di Gesù Christo può favorire al dispotismo?

62. Più forte assai si crede l' Hobbes nel recare il celebre testimonio, che leggiamo nel libro primo de' Re: (a) *dixit itaque Samuel omnia verba Domini ad populum, qui petierat a se Regem, & ait: hoc erit jus Regis, qui imperaturus est vobis. Filios vestros tollet, & ponet in curribus suis, facietque sibi equites, & præcursores quadrigarum suarum, & constituet sibi tribunos, & centuriones, & aratores agrorum suorum, & messores segetum, & fabros armorum, & curruum suorum, filias quoque vestras faciet sibi unguentarias, & focarias, & panificas. Agros quoque vestros, & vineas, & oliveta optima tollet, & dabit servis suis: sed, & segetes vestras, & vinearum reditus addecimabit, ut det Eunuchis, & famulis suis: servos etiam vestros, & ancillas, & juvenes optimos, & asinos auferet, & ponet in opere suo, greges quoque vestros addecimabit, vosque eritis ei servi; & clamabitis in die illa a facie Regis vestri, quem elegistis vobis, & non exaudiet vos Dominus in die illa, quia petistis vobis Regem* ,, A questo parlare di Samuele soggiugne l' Hobbes: (b) *Particularius describitur potentia regia a Deo ipso per Samuelem; Prædic jus Regis &c. nonne est potentia hujusmodi absoluta? verumtamen ab ipso Deo appellatur jus Regis*. Ma lasciate da parte le moltiplici spiegazioni, che all'intelligenza dell' opposto testimonio recate sono da molti scrittori, contro l'Hobbes, che si contenta di osser-

vare

(a) c. 8.
(b) l. cit.

vare unicamente, che quel diritto è chiamato da Dio *jus Regis*, io farò riflettere avanti a tutto, che è chiamato diritto di quel peculiare Sovrano, che regnerà sopra gli Ebrei: *prædic eis jus Regis, qui regnaturus est super eos:* queste sono le parole che il Profeta fu comandato da Dio di riferire al suo popolo: onde il profeta fedele nel riferirle, disse: *hoc erit jus Regis qui imperaturus est vobis*: quindi nel mentovato testimonio non intende Iddio di spiegare i legittimi diritti d'ogni Sovrano, anzi nemmeno del Sovrano d'Israele. A questo così si parla nel Deuteronomio „ (a) Quando sarà costituito Monarca, non multiplicherà per se i cavalli, nè ricondurrà il popolo nell' Egitto, massimamente avendovi Iddio commandato di non ritornare per la medesima via: non avrà moltissime mogli, che ammollischano il suo animo, nè pesi immensi di argento, e d'oro. Quando poi segga sul soglio del suo Regno, scriverà per se il Deuteronomio di questa legge in un volume, ricevendone un'esemplare dai Sacerdoti della Tribù di Levi, e lo avrà seco, e il leggerà in tutti i giorni della sua vita, onde impari a temere Iddio suo Signore, e a custodire le parole sue, e le cerimonie, che sono comandate nella legge; nè il cuor suo non si levi a superbia contro de' suoi fratelli, e non pieghi alla parte destra, o alla sinistra, se lungo tempo vuol regnare ed egli, e i suoi figliuoli sopra Israelle „. Ognuno

(a) c. 17.

no di per se intende agevolmente, che questi precetti del Deuteronomio non si possono accordare con il diritto, di cui si parla nel libro de' Re: conciossiacchè nel Deuteronomio si proibisce al Sovrano di non ritenere nella sua Regia più di quello, che è assai ad un moderato decoro: è comandato di non dimenticarsi della modestia, e della mansuetudine per non turbare gli altri Stati, affidato al troppo suo potere, e di non accumulare denaro immenso: è commandato di leggere ogni giorno il Deuteronomio, e di osservare le leggi, che ivi sono descritte, che leggi sono di equità, di moderazione, di amore, e di prudenza: dunque le cose, che nell'uno, e nell' altro testimonio son dette, non si possono nello stesso governo avverare; se vi è dunque ragione di asserire, che nel libro de' Re non si propone il diritto conveniente ai Sovrani, si dovrà dire contro l' Hobbes, che quelle cose debbansi più tosto dai comandanti guardare, che prescritte sono nel Deuteronomio. E che siavi questa ragione di asserire così, si può fare palese dalla spiegazione dell' opposto testimonio, che sembrami la migliore. Il popolo d' Israele domanda un Re; Iddio, che soleva egli stesso reggere quel popolo, dichiarasi offeso per questa domanda: nondimeno comanda a Samuele di esaudire le inchieste del suo popolo, predicendogli insieme, di qual diritto si servirà il Sovrano che ei domandava. Samuele pertanto rivela ad Israele, quali saranno i Re, che sopra
lui

lui regneranno con un dominio sì acerbo, ed importabile, che sdegnati pregheranno Iddio d'essere liberati da quel giogo, ma il pregheranno in vano. Il popolo non si persuase, che tale fusse per essere il loro Sovrano, quale lo avea profetato Samuele, e però nella sua domanda ostinato rimase. Da questa spiegazione due cose ne conseguono: la prima è, che quello non fu un vero diritto, ma usurpato, ed introdotto dai malvaggi Re d'Israello; nè è cosa nuova, che si adoperi questo vocabolo di diritto ancora, quando parlasi d'una cosa fatta senza giustizia: onde il Pratejo scrive: (*a*) *Pratoris*, & *cujuslibet judicis sententia jus dicitur*, *etiam quum jus reddens inique decernit*, *relatione scilicet facta non ad id*, *quod Prator ita fecit*, *sed ad illud*, *quod Pratorem facere convenit*. Anzi sembra, che nello stesso opposto testimonio questo diritto indicato ci venga come indebito, ed iniquo: concioffiacchè predice Samuele ad Israello, che sarà così aspro il dominio, che si terrà sopra di loro, che ad esserne liberati, pregheranno Iddio, e meriterebbono d'essere esauditi, se sapendolo, e volendolo, non acconsentissero al proprio danno. In verità un diritto legittimo che a tutti i Sovrani conviene, non deve dirsi tale, che il popolo giustamente procuri di scuoterne il giogo, e di supplicare a Dio per esserne alleggeriti. Ne consegue secondamente che il popolo non acconsentì a quel diritto, che pretende l'Hobbes esse-
re

(a) in lex jur. art. *jus*

re ſtabilito dal teſtimonio del libro de' Rè; anzi, come ſopra è detto, non ſi perſuaſe il popolo, che Samuele prediceſſe il vero, onde diceſi: *noluit autem populus audire verba Samuelis;* così ſembra, che indicato ci venga dalle parole, che riſpoſe il popolo a Samuele, *nequaquam; rex enim erit ſuper nos, & erimus nos quoque ſicut omnes gentes, & judicabit nos Rex noſter, & egredietur ante nos, & pugnabit bella noſtra pro nobis*; e volea dire: nò, non ſarà tale il noſtro Re, qual ce lo deſcrive Samuele, *nequaquam*, e la ragione, che ſoggiugnevano di non crederlo tale, era, perchè il Re noſtro ſarà tale, quali ſono gli altri delle altre nazioni, che certo a queſto giogo ſottopoſte non ſono; anche il noſtro, come ſi coſtuma preſſo le altre genti, giudicherà le noſtre cauſe, e guerreggierà le noſtre guerre. La ſteſſa domanda fatta dal popolo ſopra l'elezione d'un Re, conferma, quanto ſinora è detto; imperciocchè l'avarizia de' figliuoli di Samuele, dai quali dichiaravanſi oppreſſi, perchè, *declinaverant poſt avaritiam, acceperuntque munera*, diede l'occaſione al popolo di domandare un Sovrano: com'è dunque poſſibile, che eſſi voleſſero ſpontanei ſottoporſi ad un giogo, ſotto del quale aſſai peggio ne ſteſſero, e fuſſero di più beni ſpogliati, che non poteano eſſerlo ſotto i figliuoli di Samuele? Queſto ſembra incredibile, e quindi ſi può raccogliere, che nell'oppoſto teſtimonio procaccia l'Hobbes una difeſa inutile ai ſtrani ſuoi diviſamenti.

63. Che

63. Che se l' autorità non favorisce il sistema di questo incredulo, vedremo ora, che anche la ragione lo abbandona. Pretende egli, che il diritto di dominare sia stabilito sopra una potenza irresistibile; onde al Sovrano sia lecito tutto ciò, a cui non si può resistere. Ma qual saggio direbbe mai che il diritto di dominare si fondi sopra d' un' principio, che non può dare un tale diritto, e che anzi apre la via a turbare la pace, e la sicurezza dello Stato? *Lex naturæ*, dicea Plinio (*a*) *non uti inter pecudes, sic inter homines potestatem, & imperium valentioribus dedit*. E in verità ciò, che non toglie ai sudditi un vero diritto di resistere, non dà nemmeno ad altri un vero diritto di commandare; ora, siccome rettamente osservò il Puffendor, (*b*) quantunque una potenza irresistibile tolga la facoltà a resistere, non toglie per questo un vero diritto a resistere, se si potesse: conciossiacchè sebbene questa impotenza a resistere, possa fare, che si risguardi la disubbidienza a un Sovrano munito d' una forza irresistibile, come una imprudenza, dalla quale può seguirne un nuovo male, e forse maggiore; tutto ciò non di meno si accorda con una viva persuasione, di essere nel diritto di desiderare la propria libertà, e di cercare ogni mezzo a fine di resistere, e scuotere il giogo d' una forza superiore; e questa intima per-

(a) in paneg. c. 38.
(b) de j. n. & g. l. 1, c. 6. §. 10.

perſuaſione non può ſtare con la vera obbligazione di ubbidire e di non fare reſiſtenza: ſarà adunque verò, che una potenza irreſiſtibile non toglie il diritto a tale reſiſtenza, quantunque volte reſiſtere ſi poteſſe: or chi non vede, che ſtante queſto diritto di reſiſtere, una potenza irreſiſtibile non può dare un vero diritto di Sovranità, unicamente per queſto, perchè è irreſiſtibile, come vorrebbe darci ad intendere l'Hobbes. Aggiungaſi, che il principio ſtabilito dall' empio politico, checchè ne ſembri ai poco accorti, è il più infedele, e mal ſicuro, che immaginare ſi poſſa: conciofſiacchè, ſe tutta l' obbligazione, che hanno i ſudditi ad ubbidire, è poſta nell'eſſere eglino ſoggetti ad una forza irreſiſtibile, per cui il Principe gli può violentemente forzare, ne ſegue, che ceſſando tanta potenza, potrebbono i ſudditi ſicuramente venir meno alla loro ubbidienza, e che, quando la potenza de' ſudditi ſia prevalente, ceſſerà in queſti ogni debito di ubbidire al Sovrano: ſe alcuno adunque ſia ſceleratamente felice nel procacciarſi qualche fazione, il ſuddito ſi renderà ſoggetto il Sovrano, e gli comanderà con un diritto legittimo, e naturale, unicamente per queſto, che ha ſaputo metterſi in uno ſtato da potergli reſiſtere. Ognuno intende, quanto queſta Hobbeſiana politica ſia pericoloſa per i Sovrani, quante fazioni ſia capace di fomentare, e quanto opponga ſi alla pubblica tranquillità, e alla ſicurezza dell' Impero; onde meritamente
diſſe

disse il Coccejo (a) che l' Hobbes con queste sue dottrine in vece di confutare, come pretendea, difendeva piuttosto il parricidio commesso contro di Carlo I. Lo stesso Hobbes non ignorava, e non dissimulava nemmeno le fatali conseguenze del suo sistema, e scrive (b) „ che se alcuno sorpassasse tanto gli altri nel potere, cosicchè nemmen tutti, congiugnendo le loro forze, non gli potessero resistere , non sarebbe ragione alcuna, per cui dovesse cedere al diritto dalla natura concessogli : avrebbe egli adunque il diritto di sovrastare a tutti gli altri per l'eccesso del suo potere . . . in coloro adunque , conchiude , alla cui potenza non si può resistere , il diritto di dominare deriva della loro potenza „.

64. L' ultima conseguenza s'adopera l' Hobbes di provare con l'esempio di Dio „ a cui, dice egli , nel regno naturale il diritto di regnare, e di punire i trasgressori delle sue leggi , viene dalla sola potenza irresistibile. „ Ma nemmeno in Dio, io gli rispondo, l'inalienabile diritto di regnare non deriva dalla irresistibile sua potenza . Il Cumberland (c) dice, ch'egli era una volta persuaso, che la qualità di Creatore fosse il fondamento del dominio , e dell' impero dello stesso Dio : ma riflettendo egli,

(a) differt. proem. 8. c. 1. n. 12. &c.
(b) de cive c. 15. art. 5.
(c) de jur. nat. & gent. c. 7.

egli, che ogni dominio è un diritto, e che ogni diritto è un potere concesso da qualche legge, bisognava ritrovare una legge, da cui derivasse in Dio un tale diritto; e siccome non vi è legge alcuna, la quale preceda ciò, che la Divina Sapienza detta intorno al fine, e ai mezzi conducenti al fine; così soggiunge, essere egli venuto a questa opinione, che il dominio di Dio sia un diritto, o un potere fondato sopra la Sapienza, e la bontà di Dio, come in una legge, per cui egli ha il supremo dominio delle cose tutte quante. La Divina Sapienza necessariamente prescrive a se un qualche fine eccellente, e i mezzi necessarj al conseguimento di quel fine; la bontà, o sia la perfezione del divino volere inchiude un volontario consenso di procacciare quel fine: tutte le cose però rispondono con perfetta analogia a quella legge eterna, dalla quale si può derivare l'origine del dominio, e dell'Impero Divino. Così il Cumberland, meglio dell'Hobbes ragionando, non può consentire, che la sola potenza irresistibile dia a Dio un diritto universale senza alcun rispetto al bene comune. E'vero, dice il Burlamaqui generalmente parlando (*a*), che il diritto di comandare deriva da una potenza superiore, ma non da questa sola, da una tale potenza piuttosto, che abbia per compagne indivisibili la sapienza, e la bontà. La potenza deve essere superiore, poichè l'u-

(a) princip. jur. nat. &c. c. 9.

l'uguaglianza del potere esclude ogni impero, ed ogni necessaria subordinazione ; ma questa potenza deve essere saggia, e benefica: saggia per conoscere, ed eleggere i mezzi più opportuni alla nostra felicità, benefica per adoperare i mezzi, che alla nostra felicità conducono. Per essere persuasi di questa verità, basta riflettere alle tre ipotesi, che sole quì si posson supporre: O questa potenza rispetto a noi è indifferente, cosicchè non voglia farci nè bene, nè male, o è malefica, ovvero benefica. Se la prima cosa si dica, per quantunque grande sia l'Essere che mi domina, e più potente, che io non sono, s'egli niente non curasi delle mie cose, io mi sentirò inclinato a diportarmi, come se nol conoscessi: per quantunque sia empia: la sentenza degli Epicurei, dice il Puffendorf (a), i quali crederono, che gli Iddii in una pace profonda godessero della suprema loro felicità, e le cose umane riguardassero con una estrema indifferenza: . . . posto questo non a torto inferivano, che ogni timore degli Iddii era chimerico, e vano. Se poi questa potenza è malefica, non solo la mia ragione non l'approva, levasi piuttosto contro di quella, siccome contro d'un nemico, che tanto è più cattivo, quanto è più potente: non può l'uomo assoggettarsi a questa potenza, quasi a un legittimo Signore: è persuaso per l'opposito, che

(a) de J. n. & g. l. 1. c. 6. §. 11.

che gli sia lecito di usare tutti i mezzi; per sottrarsi da un Padrone sì formidabile. Ma se poniamo, che questa potenza sia saggia ugualmente, e benefica, non solamente l'uomo non può negargli la sua approvazione, ma più tosto per naturale inclinazione della sua volontà è piegato a sottomette rsi al volere di un tal Essere, in cui sono tutte le qualità necessarie al conseguimento della nostra felicità: imperciocchè in quanto è potente, può procurare il bene di coloro, che gli sono soggetti, e da loro il male allontanare: in quanto è saggio, perfettamente conosce la naura, e l'indole di quelli, ai quali impone le leggi, conosce, quali sono le loro facoltà, e le loro forze, e in qual cosa sia posto il vero loro vantaggio: non può dunque ingannarsi nè nel fine, che ei si propone, nè nella scelta de' mezzi: in quanto è buono, vuole sinceramente la felicità de' Sudditi, e constantemente indrizza a questo fine tutte le operazioni della sua sapienza, e potenza. Così l' unione di queste perfezioni contenendo tutto ciò, che può meritare l' approvazione della nostra ragione, contiene pure tutto ciò, che può determinare l' uomo ad una fedele ubbidienza, e imporgli una vera obbligazione sì interna, come esterna di ubbidirgli, e di sottomettergli si: e questo è il vero fondamento, conchiude il Burlamaqui, a cui si appoggia il dominio, e l'Impero: Non è dunque la sola potenza irresisti-

ſiſtibile, da cui derivi in Dio il diritto di eſſere Signore dell'uomo.

65. Ma ogni qual volta, ripiglia l'Hobbes, Iddio gaſtiga il peccatore, o anche l'uccide, quantunque il gaſtighi, perchè avea peccato, non può dirſi però, che nol poteſſe giuſtamente affliggere, benchè non aveſſe peccato. Io riſpondo, che Dio tribolando il giuſto, nol gaſtiga nò, perchè ha una potenza irreſiſtibile, nè può dirſi, che per queſta ſola potenza a Dio convenga il diritto di affliggere anche l'innocente, ſe non ſe ſupponendo un principio, che da noi ſi niega, e che fu confutato ſin quì. Gli eſempj di Giobbe, e di altri, de' quali l'Hobbes fa menzione (*a*), quello non provano, che ei pretende. Vedremo altrove, che le tribolazioni, onde Iddio ſi piace talora di affliggere i buoni in queſta vita, vogliono imputarſi, non alla irreſiſtibile divina potenza, ma ad altre ragioni, ed ad altri fini, degniſſimi della Divina Sapienza, e bontà. Con riſpondenza al diritto di dominare, fondato dall'Hobbes ſulla potenza irreſiſtibile, ſtabiliſce coſtui l'obbligazione di ubbidire a Dio ſopra l'umana debolezza:„ ſe vi fuſſero, ei dice (*b*), due Onnipotenti, chi di loro ſarebbe obbligato di ubbidire all'altro? Si dirà, io penſo, che nè l'uno, nè l'altro non hanno queſta obbligazione: e ſe queſto è vero, ſarà vero ancora, che gli uomini intan-

(a) art. *6*.
(b) adnot. ad art. *7*.

tanto sono soggetti a Dio, perchè non sono onnipotenti: imperciocchè il nostro Salvatore avvisando Paolo (che a quel tempo era nemico della Chiesa) di non calcitrare contro lo stimolo, sembra che volesse essere ubbidito per questo, perchè Paolo non avea assai di forza a resistergli. Ma qual saggio ragionatore pensò mai, che una falsa proposizione, o certamente sin quì non concessa, provare si potesse per una ipotesi impossibile? Stabilisce l'Hobbes l'obbligazione nell'uomo di ubbidire a Dio sopra la debolezza dell'uomo, e questo è falso; perchè ne seguirebbe, che gli uomini non dovrebbono a Dio, se non se una ubbidienza forzata, e violenta, ed ingiuriosa a Dio; quale sarebbe in colui, il quale conoscesse, che anche suo mal grado deve ubbidire, poichè debole, siccome è, non può resistere a chi è irresistibilmente potente: pure questo principio ei vorrebbe provare con l'ipotesi di due esseri onnipotenti, la quale è assurda per una manifesta contraddizione: conciossiacchè o l'uno di quegli esseri avrebbe una potenza irresistibile contro l'altro, o no; se l'avesse, assoggetterebbe a se l'altro, il quale però non sarebbe onnipotente; se non l'avesse, non potrebbe assoggettarlosi, e così nemmen egli non sarebbe onnipotente: questa ipotesi è dunque impossibile. L'esempio di Paolo non è appropposito; e con più sodo raziocinio provano i Teologi nostri, che l'ubbidienza di Paolo vuolsi derivare da tutt'

al-

altra cagione, che non è l'irresistibile potenza di Dio.

66. Non è dunque la potenza irresistibile da cui derivi il diritto di comandare; nè vuol dirsi lecito tuttociò, a che può stendersi una irresistibil potenza: conciossiacchè un potere, a cui non si può resistere, potendo impunemente ogni cosa all' altrui danno, se da quello derivasse il diritto di dominare, ne seguirebbe, che gli uomini al civile governo sottoposti, viverebbono sotto il feroce dominio Hobbesiano, che il Cristianesimo meritamente condanna, come sin qui abbiamo provato. Ma dopo che abbiamo fatto conoscere, quanto l'Ateismo sia ingiurioso a Dio, e nocevole alla umana società, che a tranquillamente conservarsi ha bisogno di qualche religione, e molto più della Religion nostra, che sola è la vera, tempo è ormai di provare contro gli Atei l'esistenza di quell'Essere Supremo, che è il grande, ed eccellente obbietto della Religione.

LEZIONE DECIMATERZA.

Provata contro gli Atei la necessità della Religione, s' incomincia a provare contro gli stessi l'esistenza di un' Essere Divino. Cercasi, se questa esistenza si possa dimostrare con argomenti, di una somma metafisica evidenza. Recansi le celebri dimostrazioni di S. Anselmo, del Descartes, del Cardinale Tolomei, e si conchiude non esservi in quelle una metafisica evidenza.

67. DI un triplice genere di dimostrazione sogliono fare uso i Filosofi a provare l'esistenza di quell'Essere Sovrano, che non vogliono gli Atei riconoscere. La prima dimostrazione si trae dagli argomenti metafisici, e suole appellarsi *a quasi priori*, quando, cioè l'esistenza di Dio si deduce, non come un effetto dalla sua causa, lo che rispetto a Dio è impossibile, ma dalle cognizioni, e dalle idee della nostra mente. La seconda si appoggia a certi principj morali, e peculiarmente al consenso unanime di tutte le Genti nell'ammettere qualche Divinità, e di questo è già detto assai. L'ultima, che detta è *a posteriori*, dagli argomenti fisici si trae, e prova l'esistenza di Dio dall'esistenza delle cause, e degli effetti naturali. Di questa ultima, e della prima noi dobbiamo alcuna cosa ragionare. Dubitarono alcuni, se l'esistenza di Dio dimostrare

si

si possa con evidenti metafisici argomenti; cioè se per qualche discorso metafisicamente evidente possa provarsi l'esistenza di Dio. Furonvi alcuni i quali pensarono, che della esistenza di Dio possiamo essere certi con una somma certezza, ed evidenza metafisica. Fra questi merita di essere annoverato in primo luogo S. Anselmo: ecco la sua brevissima dimostrazione. Iddio, dice egli, è un Essere, miglior del quale non può alcuno immaginare: questo Essere, di cui altro migliore non può immaginarsi esiste; dunque Iddio esiste. La prima proposizione è evidente dalla stessa definizione dell' essere Divino. La seconda, secondo il pensare d' alcuni, non ha bisogno di prova; perchè se un tal Essere non esistesse, più non sarebbe quell'Essere, di cui altro migliore non si potesse immaginare: conciossiacchè miglior di lui sarebbe un Essere, che realmente esistesse, essendo la reale esistenza una perfezione. Anche al Cartesio (a) parve, che il seguente suo raziocinio seco portasse una metafisica evidenza. Tuttociò, dic'egli, che si comprende nell'idea chiara, e distinta di qualche cosa, tutto di questa cosa si può con sicurezza affermare; e siccome nella idea chiara, e distinta di Dio, come d'un Essere sommamente perfetto, si comprende l'attuale esistenza di lui, essendo l' esistenza una perfezione, senza la quale Iddio non sarebbe un Essere

(a) medit. 3.

re sommamente perfetto; così l'attuale esistenza di Dio si può con sicurezza affermare; in quella maniera affatto, con la quale non potendo chiaramente, e distintamente concepirsi un monte senza la valle, nè un circolo senza la rotondità, s'inferisce sicuramente, che nè il monte non può essere senza la valle, nè il circolo senza la rotondità. Il Cardinale Tolomei nella sua Teologia naturale (a) reca la seguente dimostrazione. Se Dio non esiste, questa sarebbe l'unica ragione di non esistere, cioè, perchè è impossibile; sì perchè dovendo Iddio necessariamente esistere, se l'attual sua esistenza è possibile, è necessario, che attualmente esista: altrimente sarebbe vera la seguente proposizione, che pure è falsa evidentemente: *è possibile un essere, che necessariamente deve esistere, e che può non esistere; sì perchè ripugna* che un Essere, il quale è da se stesso, incominci ad essere, se dunque non esiste, non può nemmeno esistere: ma Dio certamente non è impossibile; perchè l'idea d'un Essere sommamente perfetto è una idea semplice, chiara, e distinta, qual non può essere l'idea d'una cosa impossibile, dunque Dio veramente esiste. Tutta la forza delle esposte dimostrazioni è posta in queste due cose; la prima è, che la esistenza sia una perfezione: la seconda, che l'idea di Dio inchiuda ogni perfezione.

68. Ma io penso, che della esistenza di Dio

(a) disp. 2. sect. 5. n. 12.

Dio non poſſa darſi alcuna dimoſtrazione in ſenſo rigoroſo metafiſica; nè le mentovate dimoſtrazioni non hanno una metafiſica evidenza. L'idea, che in quelle dimoſtrazioni ſi aſſume, quando parlaſi d'un Eſſere ſommamente perfetto, o d'un Eſſere, di cui non può immaginarſi altro migliore, per ſe preſcinde dall'aſſerire un oggetto reale, ovvero ſoltanto immaginato; e però da quella non ſi può inferire un'eſiſtenza aſſoluta, e reale: quindi equivoche ſono le addotte dimoſtrazioni; e l'equivoco poſto è in queſto, che dalla eſiſtenza di Dio preſa condizionatamente, e per uno ſtato, come dicono, obbiettivo, ſi inferiſce una eſiſtenza per lo ſtato aſſoluto, e reale: e queſta non è legitima diduzione: conciosſiacchè un' oggetto preſo condizionatamente, non altro domanda, ſe non ſe la conneſſion della condizione con il condizionato; laddove preſo aſſolutamente, ſeco porta l'avveramento della condizione; e come la detta conneſſione non eſige neceſſariamente l'avveramento della condizione, così da un'eſiſtenza condizionata non ſi può dedurre un'eſiſtenza aſſoluta. Dall'oggetto per tanto, preſo per lo ſtato ideale, e qual è nella ſua eſſenza, non altro ſi può inferire ſe non ſe l'idea dell' oggetto, oſſia l' oggetto ſteſſo qual è nella noſtra mente: ſiccome nello ſtato reale è lo ſteſſo oggetto qual' è in ſe: ora ognuno ſa, che ciò, che ſicuramente diceſi dell'oggetto, qual è nell'idea della noſtra mente, non

per questo può dirsi con certezza dell'oggetto nello stato assoluto della sua reale esistenza: altrimenti, tuttociò, che nella nostra idea concepiamo, sicuramente esisterebbe, ed esisterebbe così, come lo concepiamo.

69. Ottimamente però ragionava S. Tommaso sopra la dimostrazione di Anselmo, dicendo, che quand'anche concedasi, che per questo nome IDDIO intendasi una cosa, di cui immaginar non possiamo altra maggiore, non per questo ne segue, che debba esistere questa cosa, di cui altra maggiore non si può pensare; potendo ella essere, unicamente nel nostro intelletto (a): *dato etiam quod per hoc nomen Deus intelligatur aliquid, quo majus cogitari non potest, non necesse erit, aliquid esse, quo majus cogitari non potest in rerum natura, scilicet potest id esse tantum in intellectu*. Quindi allorchè dicesi, che Dio è un Essere, di cui non possiamo immaginare il migliore, negheremo che questa proposizione abbia una metafisica evidenza, se vogliasi, che l'intendiamo non di un Essere unicamente ideale, ma reale, ed esistente. Nè giova il ripigliare, che se questo Essere non esistesse, non sarebbe più quell'Essere, di cui migliore non possiamo immaginare; conciossiacchè non sarebbe tale veramente in se, ma tale sarebbe nella nostra idea, fuor della quale, che questo Essere esista, la dimostrazione di Anselmo non prova ad evidenza. E verò, che un

(a) l. c. contra gent. c. 11.

un Essere, il quale per se esiste, è migliore di quello, che esiste solo nella nostra mente: ma non consegue per questo, che l'Essere ottimo, come esistente nella nostra idea, non sia quello, di cui non si può pensare altro migliore: imperciocchè si pensi, quanto si vuole, il nostro pensiere così esprimerà di qualunque essere l'esistenza, che non si può indi raccogliere con certezza, se quella sia una esistenza ideale, ovvero reale, se si eccettui l'esistenza del pensiere, e del pensatore, la quale siccome assoluta, è evidente a chi pensa, d'una evidenza sperimentale. Sembrò ancora al Sig. Leibnitz (a), che il discorso di S. Anselmo, fusse una dimostrazione imperfetta, la quale suppone qualche cosa, che doveasi provare, perchè la dimostrazione fusse matematicamente evidente; suppone cioè, dice egli, che un essere per ogni parte perfetto sia possibile, e non involga alcuna contraddizione. Per altro, soggiugne, non è poco, che con l'argomento di Anselmo si provi, che supposta la possibilità di Dio, Iddio esista; lo che è un privilegio della sola Divinità. E veramente se l'Ateo ne concedesse almeno la possibilità di questo Essere Supremo, che è da se stesso, con manifesto raziocinio vorrei fargli conoscere, come dalla possibilità di questo Essere se ne debba con certezza dedurre la sua esistenza. Conciossiacchè se questo Essere è possibile, necessariamente esiste; Altrimenti,

(a) nouveaux Essais c. l. 4. c. 10.

ti, se quantunque possibile, pure necessariamente non esiste, potrebbe farsi la supposizione, che egli non esista: ma se è possibile non può farsi più la supposizione, che egli non esista: dunque se è possibile, necessariamente esiste; dunque dalla possibilità di questo Essere, rettamente si deduce la sua esistenza. Se alcuno domandasse, perchè, data la possibilità di questo essere, non possa più farsi la supposizione, ch' egli non esista, la ragione è questa; cioè, perchè fatta la supposizione ch' egli non esista, ne segue, che non può esistere più; che se potesse ancora esistere, o potrebbe esistere da se, o da altri; ma nella supposizione, in cui non esista, più non potrebbe esistere nè da se, nè da altri; non da altri, perchè questo ripugna alla nozione di un essere, che è da se stesso: l'essere poi da se nella ipotesi, in cui non esista, questo importa essere prima di se stesso; lo che pure manifestamente ripugna; dunque se non esiste, non potrebbe esistere nè da altri, nè da se stesso; dunque se è possibile, non può farsi mai l'ipotesi, in cui non esista: dunque se è possibile, esiste necessariamente; e però dalla possibilità di questo Essere Supremo, per evidente raziocinio si inferisce la sua esistenza; e se con uguale raziocinio si potesse provare la possibilità di questo Essere, la dimostrazione metafisica sopra l'esistenza di Dio sarebbe compiuta.

70. Con ragione piaceva meno d'assai

al

al Leibnitz (*a*), la dimostrazione Cartesiana: imperciocchè l'avere un'idea chiara, e distinta di qualche cosa è un indizio assai fallace; abbiamo pure, diceva egli, l'idea chiara, e distinta del perpetuo moto mecanico, quantunque questo moto sia qualche cosa impossibile. Sembrami però, chè similmente a quello, che abbiam detto della dimostrazione di S. Anselmo, possa dirsi di questa, cioè essere vero sibbene, che nell'idea chiara, e distinta di Dio comprendesi l'esistenza ideale, e condizionata; ma non già l'assoluta, e reale. Dalla idea pertanto di Dio è manifesto, che la realità di Dio è inseparabile dalla reale esistenza: ma se v'abbia questa realità di Dio, per quella idea non ci si rende manifesto: in quel modo, in cui dalla idea del monte, e del circolo è manifesta l'inseparabilità del monte dalla valle, e del circolo dalla rotondità, ma non per questo è manifesta ugualmente l'attual esistenza, e del monte, e della valle. Anche al Gassendi (*b*) parea dubbioso quel principio, sopra cui Cartesio stabilisce la sua dimostrazione, cioè che tutto ciò, che comprendesi nella idea chiara, e distinta di qualche cosa, possa sicuramente della stessa cosa affermarsi. E in verità, dicea quel Filosofo, veggendo noi tanti celebri ingegni, che parea avessero dovuto molte cose comprendere chiaramente, e distintamente, avere protestato, che la

(a) recueil des div. piec. par Leibnitz &c.
(b) in medit. 3. Cart. dub. 1.

la verità delle cose è nascosta, o in Dio, o in un pozzo, non è forse ragionevole il sospettare, che l'assegnato principio non sia per avventura fallace? dall' intendere chiaramente, e distintamente qualche cosa, non tanto si vuole raccogliere, che quella cosa sia vera in se, quanto, è unicamente, che quella cosa da noi s'intende con chiarezza, e distinzione. E perchè mai sono tante, e tanto varie le opinioni fra gli uomini? crede ognuno d'intendere chiaramente, e distintamente l'opinione, che sostiene. Certo non può mettersi in dubbio, che le cose debbano intendersi con la maggiore chiarezza, e distinzione, e che niente non dobbiamo ommettere, che giovar possa a conoscerle così: ma avendo noi sperimentato di esserci tante volte ingannati in quelle cose, che ne parea di conoscere chiaramente, e distintamente, e senza intralasciare cosa alcuna di quelle, che necessarie riputavamo ad una chiara, distinta cognizione, vuolsi conchiudere, che la regola da Cartesio stabilita non basta a renderci sicuri di qualche verità.

71 Al Cardinale Tolomei negheremo essere evidente di una somma evidenza, che Dio non sia impossibile: imperciocchè quantunque non sappiasi per avventura assegnare alcuna ripugnanza nell' ammettere un Divino Essere esistente, questo non prova ad evidenza che non si possa veramente assegnare: sì perchè forse è falso, che questa idea di Dio sia chiara, e distinta; si per-

perchè, conceſſa ancora la chiarezza di queſta idea, ſi può nell'idea del ſoggetto chiaramente comprendere qualche attributo a noi noto, che non involve neſſuna ripugnanza, e tutt'inſieme ignorare qualche altro attributo, che tal ripugnanza involva. Io sò che il Cardinale Tolomei s'adoperò aſſai a provare, che col ſolo lume della ragione la verità ſi conoſce di queſta propoſizione, cioè che un Eſſere ottimo non è impoſſibile: ma in verità queſta propoſizione ne' ſuoi termini non porta ſeco tanta evidenza; e queſto ſi potrà facilmente conoſcere, ſe due coſe diſtinguanſi, cioè altra coſa eſſere, che non appariſca l'impoſſibilità d'un tal Eſſere, ed altra, che appariſca ancora la ripugnanza nell'ammettere queſta impoſſibilità; lo che pure deveſi avverare, perchè la propoſizione abbia tutta quella evidenza, che ſi pretende.

72. Per riſpondere ad altre ſimili dimoſtrazioni, e ſcoprire in quelle il difetto di una ſomma evidenza, baſta riflettere, che il paralogiſmo di tali dimoſtrazioni proviene le più volte da alcuna di queſte tre coſe; o dal collocare l'eſiſtenza nel numero delle perfezioni, o dal confondere l'eſiſtenza ideale, con l'eſiſtenza reale, o in fine dall'aſſumere l'eſiſtenza per provare la ſteſſa eſiſtenza. Quanto alla prima, l'eſiſtenza, rigoroſamente parlando, nè in Dio, nè in alcun'altra coſa non è una perfezione, ma è quello, ſenza di cui ſtare non poſſono le perfezioni; giacchè ciò, che non eſiſte,

non è nè perfetto, nè imperfetto, e ciò che esiste, ed ha molte perfezioni, non novera l'esistenza, come una singolare perfezione, e come una del numero delle perfezioni, ma come una qualità senza cui nè potrebbesi esistere, nè esistere non potrebbono le perfezioni: per questo se la cosa non esiste, non dicesi imperfetta, o sia priva di perfezione; dicesi nulla: dunque fra le perfezioni, non è a collocarsi l'esistenza. Quanto alla seconda, la mentovata confusione, si è facilmente potuto conoscere nella dimostrazione di Cartesio. Questo è il raziocinio di lui. Ciò, che chiaramente, e distintamente conosciamo appartenere alla vera natura di qualche cosa, questo possiamo con verità di quella cosa affermare: e siccome, dopo che abbiamo con diligenza ricercato cosa sia Dio, chiaramente, e distintamente intendiamo, che alla vera natura di lui appartiene l'esistere; così possiamo con verità affermare di Dio, che egli esiste. Ma poichè nella prima proposizione di questo discorso, s'intende una vera natura, non già che conoscasi fuor dell'intelletto, ma che è solo nell'intelletto, ossia nell'idea, chiara cosa è, che l'intelligenza della Cartesiana proposizione non può essere altra, che questa, cioè che tutto quello, che con chiarezza, e distinzione intendiamo appartenere alla vera natura di qualche cosa, in quanto è nella idea, questosi può di quella cosa affermare, *in* quanto è nella stessa idea: altrimenti se da quel-

quello, che si ravvolge nell' idea, passar si voglia a ciò, che la cosa medesima è, o deve essere in se stessa, il paralogismo è evidente per la cambiata intelligenza de' termini; siccome dal concepire, secondo l' idea formata nella mia mente, tre angoli inseparabili da un triangolo, non per questo quel triangolo necessariamente esiste fuori della mia idea. Nè dicasi, che l'idea rappresenta la cosa, non solo, qual è nella mente, ma ancora qual è in se, e fuori dell'intelletto, perchè questo è quello, di cui si disputa, o almeno questo non è sommamente evidente. Quanto all'ultima, si disputa della metafisica evidenza della esistenza Divina, e chi pretende esservi tale evidenza, suppone come certa cosa, che alla esenza, e natura Divina appartiene l'esistere: ma questa appunto è la nostra quistione, e questo è che bisogna prima provare, cioè che alla natura di Dio evidentemente appartiene l'esistere: Provasi forse questo con noverare tutte le perfezioni di Dio? ma quando fra queste perfezioni si novera pure l'esistenza per provare che Dio esiste, si prova, come parlano i Dialettici, *idem per idem*; si dimostra forse appartenere alla natura di Dio l'esistenza, perchè non si può intendere un essere sommamente perfetto senza l' esistenza? ma se è questo di cui si dubita, se v'abbia una metafisica evidenza, che esiste un essere sommamente perfetto; son questi adunque vizj, che a un diritto raziocinio troppo si oppon-

gono, e da una somma evidenza troppo si discostano. Conchiudiamo però non esservi questa metafisica evidenza; e a convincere non di meno ogni ragionevole intelletto dell'esistenza d'un Essere Divino, rivolgiamoci, come è uso, alle fisiche dimostrazioni.

LEZIONE DECIMAQUARTA.

Fisica dimostrazione per provare l'esistenza di Dio. Falsa conseguenza, che dalla dottrina di M Locke pretende dedurne un suo Commentatore.

73. CHiamo fisica dimostrazione un raziocinio tratto dalle ragioni fisiche, o sia da tutte le visibili cose, ond'è si maraviglioso, e bello questo universo; e un tale raziocinio chiamo dimostrazione, non perchè contenga una somma evidenza, ma perchè è nondimeno sì forte, e sì manifesto, che la conchiusione, la quale se ne trae, non può negarsi, se non per una strana impudenza, e contumacia. Ma avvertasi prima, che Dio, il quale è da se stesso, non dicesi essere da se stesso, quasicchè dia a se l'essere a guisa d'una causa efficiente: basta intendere i termini a conoscere la ripugnanza di questo parlare: ma è da se stesso, perchè non ha bisogno di alcuna causa, che lo produca, e però è un Essere improdotto: e questo pure vuole intendersi quando Iddio è detto essere la cau-

causa prima, cioè una causa non prodotta, e che nell'essere non dipende da alcun altro. Quindi se esiste questo Essere da se stesso, dalla cui esistenza ora dobbiamo prescindere, è un Essere, che necessariamente esiste per una assoluta necessità, un Essere, che esiste *ab eterno*, e che durerà eternamente, ripugnando manifestamente, che un Essere da se stesso sia un Essere contingente; e a provare questa ripugnanza, si potrebbe addurre la dimostrazione recata sulla fine del num. 69. Queste cose premesse, avanti di recare la fisica dimostrazione, una cosa domando dall'Ateo, e due evidenti assiomi stabilisco. Domando in prima, ch' egli conceda, che ciascheduno dei sensibili effetti, della cui esistenza niuno non può, se non se pazzamente dubitare, è contingente, il quale però secondo la retta nozione d' un Essere contingente, ed ebbe l'Essere da un altro, e così è, che potea non essere. L'Ateo non può negare una cosa, che è così manifesta per la sperienza, e per la perpetua vicenda di questi sensibili effetti. Il primo assioma è, che nessuna cosa non può produrre se stessa, nè essere la causa di se stessa quanto al primo essere. Il secondo, che nemmeno due cause non possono scambievolmente produrre se stesse quanto al primo Essere. Tutti e due questi assiomi sono indubitabili, ed evidenti: altrimenti ne seguirebbe, che la cosa nel medesimo tempo esiste, e non esiste: che esiste, perchè supporrebbesi, che

desse

desse l'essere a se stessa, o alla sua causa: che non esiste, perchè supporrebbesi, che ricevesse l'essere da se, o dalla sua causa, a cui diede l'essere. Io sò che disputavasi un tempo presso i Filosofi, se la mutua causalità fusse possibile; ma so pure, che questo dubbio moveasi solo del secondo essere, e non del primo; o presupponeva un qualche terzo principio, da cui quella disputata causalità dipendesse sì nell'esistere, e sì nel produrre: lo che pure dovea svilupparsi da non lievi difficultà, peculiarmente rispetto alla causa efficiente.

74. Ora io considero la serie tutta quanta di queste cause contingenti, e di questi contingenti effetti, e ragiono così. Le cause, e gli effetti di questa serie, o sono tali che finalmente si possa giungere a ritrovare il primo; o nò; in quanto che l'Ateo voglia, che sia possibile la suppposizione d' una successiva serie infinita: se la prima cosa dall'Ateo si affermi, ne segue, che l' Essere da se stesso esiste: conciossiacchè questo primo Essere, siccome contingente, ha dovuto essere prodotto; non potè prodursi per se stesso secondo il primo assioma, nè insieme con un'altra causa secondo l' altro assioma, e nemmeno da un'altra causa contingente, non essendovene altra avanti la prima: rimane adunque che abbia dovuto essere prodotto da un altro, che è da se stesso, che è improdotto, e che necessariamente esiste, e questi è Dio. Se l'Ateo nieghi potersi ritrovare il primo in quella se-

ſerie, dico che quella ſuppoſizione è impoſſibile indipendentemente da quello, che ha l'eſſere da ſe ſteſſo. Sò, che alcuni, permeſſa la poſſibilità di quella ſerie infinita, ſoſtengono non di meno che deveſi neceſſariamente ammettere un Eſſere, che è da ſe ſteſſo. Io però ad uſare più cautamente con l'Ateo, e a non eſſere ne' ſuoi cavilli avviluppato, nè aſſolutamente gliela nego, nè gliela permetto aſſolutamente: dirò più toſto, che, o quella ſerie infinita di cauſe, e di effetti è ſolamente poſſibile, ammeſſo un Eſſere da ſe ſteſſo; o che ſe la ſerie predetta non può accordarſi con l' eſiſtenza di un Eſſere da ſe ſteſſo, quella è aſſolutamente impoſſibile; e lo dimoſtro così. Permeſſa quella ſerie, che l'Ateo immagina ſenza ragione, e ſenza prove, certa coſa è, che ciaſcheduna cauſa, e ciaſcheduno degli effetti ſono ancora contingenti, e che però tutta la ſerie ancora è contingente; giacchè ad eſcludere da tutta la ſerie la contingenza, converrebbe aſſegnare un qualche predicato, da cui ſi poteſſe raccogliere, che tutta la ſerie neceſſariamente eſiſte. Specoli l' Ateo quanto vuole, altro predicato non troverà, che a tutta la ſerie convenga, e non a ciaſcheduna delle ſue parti, ſe non ſe l'infinità; ma queſta infinità fa ſibbene, che, ſuppoſta l' eſiſtenza di queſta ſerie, ſi poſſa ſempre aſſegnare un' altra prima cauſa, non già, che ſia neceſſaria la ſuppoſizione della ſua eſiſtenza: e ſe non havvi alcun predicato, che di-

mo-

mostri nella serie una necessaria esistenza, se quella esiste, potea pure non esistere; e questo siccome prova la contingenza di tutta la serie, così prova che non può esistere senza di quello, che ha l' essere da se stesso: conciossiacchè se la serie è contingente, può farsi la supposizione, che quella non esista, e in tale supposizione deve essere ancora possibile la sua esistenza: lo che, siccome è manifesto, avverare non si può senza l'esistenza di un Essere da se stesso, per cui potere esista la serie di quelle cause, e di quegli effetti, de' quali si suppone possibile l'esistenza.

75. Ognuno conosce, che la forza della recata dimostrazione veramente efficace a persuadere un ragionevole, e docile intelletto, posta è nella contingenza, inseparabile da tutta la serie, la quale oltre quello, che sopra è detto, si può ancora, a maggiore evidenza, così dimostrare. Ciascheduno degli esseri, che la predetta serie compongono senza dubbio è contingente, e per conseguenza ciascheduno di quelli potè essere, e potè non essere: ora è manifesto, che ancora tutta la serie, la quale da ciascheduna delle sue parti è composta, potè essere, e potè non essere, e quindi è evidente, che la serie pure tutta quanta è contingente. Questa evidenza rendesi più chiara col seguente discorso. Se ciaschedun essere, che in quella serie contiensi, potè essere, e potè non essere, si può fare di ciascheduno la supposizione, che non sia mai stato,

to, cioè si può supporre, che non ve ne sia stato niuno: dunque si può supporre ancora, che la stessa serie non sia mai stata; e se questo si può supporre, chi mai potrà negare a quella serie la contingenza? e se la serie è contingente, un Filosofo ragionatore deve assegnare una ragione sufficiente, per cui questa serie di cause, e di effetti esista più tosto, che non esista, mentre poteva esistere, e non esistere: devesi cioè assegnare un principio, per cui si possa intendere perchè la detta serie esiste; ma questa ragione sufficiente, e adequata, o sia questo principio, per cui esista una serie contingente, non si può altronde dedurre, se non se da un Essere, che non sia contingente, e quindi da un Essere, che necessariamente esista, qual è quello, che è da se stesso: dunque quella serie, quand'anche vogliasi supporre infinita, è impossibile indipendentemente da quello, che ha l'essere da se stesso; ciò, che dimostrare si dovea.

76. La nozione dell'essere contingente, di cui nella esposta dimostrazione si ragiona, consiste in questo, cioè che un essere così esista, che però risguardato in se stesso, e prima di ogni supposizione, può non esistere. Ora questa contingenza esclude sibbene una necessità di esistere, la quale sia intrinseca, e preceda ogni supposizione, ma non già una necessità estrinseca, e che da qualche supposizione consegue. Quindi quand'anche si permettesse, che ciaschedu-

no degli esseri contenuti nella serie esistente, sia nella sua esistenza necessario di quella necessità, ch' estrinseca abbiamo appellato, in quanto che, posta la tal causa determinata, è necessario che ne consegua il tale determinato effetto; niego però, che sia necessario d' una intrinseca necessità; cosicchè prescindendo ancora da qualunque causa determinata a produrre un qualche effetto, e risguardata solamente l'intrinseca natura della cosa, questa esigesse di esistere, e non potesse veramente non esistere: e la ragione di negare tal necessità è questa, che io suggiungo. Una necessità intrinseca di esistere altro non è finalmente, se non se un'intrinseca determinazione ad esistere; e ciò, che è intrinsecamente determinato ad esistere, in verità non ha bisogno d'una causa, che lo determini ad esistere: dunque ciò, che ha una intrinseca determinazione ad esistere, non ha bisogno d'una estrinseca produzione: o può dunque prodursi da se stesso, o esiste già improdotto. La prima cosa non può dirsi secondo quello, che altrove abbiamo osservato: si dirà dunque la seconda; si dirà cioè, che è un essere da se stesso: dunque se gli esseri contenuti in quella serie non fussero così contingenti, che escludessero qualunque intrinseca necessità di esistere, sarebbero altrettanti esseri da se stessi: lo che ripugnando alla natura dell'effetto, vuolsi conchiudere, che a quegli esseri conviene la contingenza, che abbiamo dimostrato.

77. L'

77. L'Ateo è un uomo più ostinato, che non sia ragionevole; e, nò, ripiglia franco, una serie infinita di cause, e di effetti, più non sarebbe contingente: contingente dicesi quell'essere il quale nella supposizione, in cui esista, può non esistere, e potrebbe esistere nella supposizione, in cui non esistesse: ora una serie infinita come che possa non esistere nella supposizione, in cui esista, non potrebbe certamente esistere più, se suppongasi che non esista, come rendesi manifesto dalla infinità medesima della serie; vuolsi dunque conchiudere, che quella non è contingente. Nò, rispondo anch'io franco, ma più veritiero, non vuolsi così conchiudere. In tre guise può intendersi, che sia infinita una serie. Primamente in quanto che il numero degli esseri, che in quella serie contengonsi, e che l'uno all'altro ordinatamente si succedono, sia maggiore d'ogni dato numero, e questa è la nozione dell'infinito, che i moderni assegnano, e che chiamar si vuole infinito in un senso rispettivo, e con questo non escludesi dalla stessa serie un primo Essere, perchè tale infinità ammette i suoi termini, benchè non si possano assegnare. Può dirsi secondamente infinita una serie, in quanto che *ab eterno* siavi stato alcuno, o più de' suoi esseri, prescindendo però, se quel primo essere sia stato *ab eterno* necessariamente, e da se stesso, oppure contingentemente, e da un altro; e comecchè questa infinità sembri es-

ſere aſſolutamente tale, non toglie però, che in quella ſerie non vi ſia un qualche eſſere veramente primo. Finalmente può dirſi infinita una ſerie, in quanto che, per quantunque ſi aſcenda, non può mai trovarſi un primo Eſſere; ma ciaſchedun eſſere in quella ſerie contenuto abbia, onde eſiſtere, da un altro parimente nella detta ſerie contenuto. Sappia però l'Ateo, che a lui permetteſi poſſibile una ſerie infinita inteſa nel primo de' tre modi accennati. Quanto al ſecondo, alcuni permettono poſſibile quella infinità, benchè affatto improbabile; io però più ſicuramente la niego. L'infinità poi, di cui in terzo luogo è detto, tutti la rigettano non ſolo come improbabile, ma ancora come impoſſibile. Il dire, ſcrive Puffendorf, (a) che il mondo è eterno, è un negare, che egli abbia una cauſa, alla quale ei debba la ſua origine, e per conſeguenza è un negare nel tempo ſteſſo la divinità. Io ſo, che dal Barbeyrac (b) voleaſi queſta conſeguenza modificare; concioſſiacche Epicuro, e Democrito non ſarebbero giammai ſtati accuſati di Ateiſmo, ſe aveſsero ſoltanto ſoſtenuto, che gli atomi erano eterni: ma troppo è chiaro, che chi credeva il mondo eterno, tale il volea credere a fin di negare la creazione del mondo, e toſtochè ammettaſi, che il mondo è da ſteſso, difficilmente ſi ammetterà un altro eſsere da ſe

(a) de off. hom. & civ. l. 1. c. 4. §. 3.
(b) in eumd. loc.

se stesso. Posto questo, come proverà l' Ateo, che la serie, di cui finora abbiamo parlato, non è contingente?

78. In molte guise egli risponde: e in prima perchè niuna cosa non può essere contingente, se non è di nuovo, e se non è da un altro: Ora questa serie non può essere di nuovo, perchè è eterna, nè è da un altro, perchè potendosi sempre assegnare a ciaschedun effetto la sua causa proporzionata, non può spiegarsi come tutta la serie sia da un' altra causa fuor di se stessa: che se contingenti si volesse, che fussero le parti successive della serie, non per questo vuol dirsi, che tale sia la serie tutta quanta; come non può dirsi, che tutta la serie sia finita, perchè ciascheduno degli effetti è finito. Anzi siccome la infinità esige, che siavi sempre stata qualche causa; così esige necessariamente, che siavi sempre la serie di tale causa, e però se questa serie è infinita, necessariamente esiste. Certamente l' Ateo con queste opposizioni non prova quello, che egli pretende. In quali scuole ha egli imparato, che una cosa non può essere contingente, se non è di nuovo? la contingenza non altro domanda, se non che la serie così sia stata *ab eterno*, (giacchè qui pure vuolsi supporre eterna), che potea però non essere: potrebbe dirsi al più, che la cosa, la qual dicesi contingente, debba o essere attualmente di nuovo, o avere almeno l'attitudine ad esserlo. Che se non

può

può ſpiegarſi come una ſerie infinita ſia da un altro, certamente ſiffatta ſpiegazione non appartiene a me, che non cerco una tal ſerie, e che unicamente niego la ſua poſſibilità indipendemente dall' eſsere da ſe ſteſso. Quindi ſe la dipendenza di queſta ſerie da un tal eſsere è impoſſibile, non per queſto ſi può inferire, che ella poſsa indipendentemente eſiſtere, ma più toſto che ella è del tutto impoſſibile: imperciocchè ſarebbe impoſſibile ſecondo l'Ateo dipendentemente dall' eſsere da ſe ſteſso, ſarebbe pure impoſſibile indipendentemente da quello, come provano i noſtri argomenti: ſarebbe dunque impoſſibile in ogni ſuppoſizione. Sembra per altro, che tal dipendenza ſalvare ſi poteſse, dicendo, che ciaſcheduna di quelle cauſe riceve indiviſibilmente l'eſiſtenza sì dalla cauſa prima, che da un altra cauſa, che in quella ſerie ſi contiene, la quale ſi proverà ſempre eſſere contingente, non unicamente perchè contingenti ſono le parti, che la compongono, ma ancora perchè da tutta la ſerie non riſulta alcuna proprietà, dalla quale provenga in quella una vera neceſſità ad eſiſtere; e generalmente parlando, quantunque volte di ciaſchedun eſsere affermaſi qualche proprietà poſitiva, ed intrinſeca, la quale però non appartiene a neſsuna quantità nè continua, nè diſcreta, quella ſteſſa ſi può di tutti affermare: e ſiccome queſta regola dimoſtra, che finita non può dirſi la ſerie, perchè è finito ciaſcheduno de'

ſuoi

ſuoi effetti, così moſtra ugualmente, che ſe è contingente ciaſcheduno effetto, dev' eſsere pure contingente la ſerie tutta quanta; e la neceſſità ad eſiſtere, che proviene dall'eſsere infinita è ſolo nella ſuppoſizione della ſua eſiſtenza, la qual ſuppoſizione ſiccome è contingente, così è contingente l'eſiſtenza ſteſsa, e però non eſiſterà per una neceſſità antecedente, ma ſolo conſeguente alla detta ſuppoſizione.

79. Avvertaſi, che anchè nella ſuppoſizione d'una ſerie infinita di cauſe, e di effetti rimane tutta la forza all'altra dimoſtrazione, che ſuole recarſi per l'eſiſtenza di Dio tratta dal moto, che vediamo ne' corpi, i quali eſsendo per innegabile eſperienza indifferenti e al moto, e alla quiete, biſogna però ammettere neceſsariamente una prima cauſa di queſto moto. Dico primamente, che anche nella predetta ſuppoſizione quell'argomento ſerba tutta la ſua efficacia, e quindi inutilmente lo Spinoza imbarazzato, come tutti gli altri Ateiſti, a rendere una ſufficiente ragione di queſto moto, ricorre ad una ſerie infinita di corpi, l'uno de' quali determinaſſe l'altro a muoverſi, e queſto un altro, e così in infinito *(a)*; conciofſiacchè quì non ſi tratta d'un attributo di quantità, il quale ſi aumenta col multiplicarſi de' ſoggetti, ma d' un attributo eſſenziale, che mai non varia per qualunque multiplicazione: ſe dunque il moto non è eſſenziale alla materia, nè a que-

(a) ethic. p. 2. prop. 13. lem. 13.

questo corpo, nè a quello, se anzi ogni corpo di sua natura è inerte, niente non gioverà di multiplicare i corpi in infinito. Un Commentatore di Locke pretende, che questo celebre Metafisico negare non possa, se non vuol contraddire a se stesso, che nella materia vi può essere il principio naturale del moto; perchè egli afferma, che nella pura materia havvi una certa forza, che ei chiama di coesione, il cui effetto è di impedire la dissoluzione, e la dissipazione delle particelle, che il corpo compongono, anzi di far sì, che le une strettamente si congiungano alle altre, quantunque ignoriamo questa qualità intrinseca, e naturale alla materia, e questo vincolo, senza il quale la materia in niun modo non potrebbe essere estesa. Posta questa dottrina dell'Inglese Filosofo, (*a*) sarebbe forse irragionevole, soggiugne il suo Commentatore, se nella materia si supponesse pure una forza di ripulsione, come supponsi in quella una forza di coesione, o sia di attrazione? Se nell'una supposizione due particole di materia hanno questa proprietà, e questa forza intrinseca di congiungersi, e di attrarsi, qual ragione impedisce, che per l'altra supposizione abbiano un' altra forza, per cui s'allontanino, e si scongiungano? questo sarebbe nella materia un principio naturale e intrinseco al moto. Così e', risponderebbe quel Filosofo, brievemente sciogliendo ogni opposizione, se si potes-

(*a*) l. 2. c. 23. §. 23.

tesse provare, che tutte e due quelle forze esistano nella materia, e che esistendo, possa per quelle la materia determinarsi, o alla quiete, o al moto, senza bisogno d' essere determinata da alcuna causa estrinseca: ma quelle ragioni, per le quali i Fisici dimostrano con ogni genere di argomento, esservi nella materia, e in ciascheduna sua particella una proprietà, che essi chiamano inerzia, e per la quale la materia è per sua natura indifferente, alla quiete, e al moto, quelle dimostrano ugualmente, che nelle materiali particelle non può esservi principio alcuno naturale, per cui di per se stesse abbiano la determinazione al moto. Ho accennato in secondo luogo, che la dimostrazione, la quale a provare l'esistenza d'una prima causa spirituale, e suprema, si trae dal moto, è assaissimo efficace. Questa efficacia non osano di negare gli stessi increduli in qualche momento, in cui dimenticansi di parlare secondo i principj della loro incredulità. *Qui ab effectu*, dice lo stesso Hobbes (a) *quocumque, quem videris, ad causam ejus proximam ratiocinaretur, & inde ad illius causæ causam proximam procederet . . . inveniret tandem cum veterum philosophorum sanioribus unicum esse primum motorem, idest unicam, & aeternam rerum omnium causam, quam appellant omnes Deum*. So che gli antichi Scolastici dubitavano, se l'esistenza di Dio potesse provarsi da quel principio fisico „

(a) Leviath. c. 12.

ſico *omne quod movetur*, *ab alio movetur*. Ma queſta dubitazione vuole imputarſi ai fallaci principj della loro Filoſofia, come può ogn'uno avvederſene dalle ragioni, che adducon coloro, i quali negano, da quel principio poterſi argomentare all'eſiſtenza di un primo, e Sovrano Motore.

LEZIONE DECIMAQUINTA.

L'eſſere da ſe ſteſſo, di cui ſi è dimoſtrata l'eſiſtenza, non è la materia. Errori del Maupertuis, di M. de Bouffon, di M. d'Alembert, dell'Autore delle lettere Perſiane, e d'altri. Bella dottrina del Sig. Valliſnieri.

80. QUeſto Eſſere ſupremo, che ſolo è da ſe ſteſſo, queſto Eſſere grande che ſolo neceſſariamente eſiſte, e al quale debbon la loro eſiſtenza tutti gli eſſeri contingenti, qual ſarà mai? Per poco che ſi aſcolti la ragione, ſenteſi, che ella è inchinata a penſar nobilmente d'un Eſſere, che a neſſun altro non deve la neceſſaria ſua eſiſtenza. Ma alcuni non l'aſcoltarono; altri però de' quali attribuirono ad eſſeri ſpregevoli queſta Divina qualità, che è l'eſiſtere da ſe ſteſſo: ed altri confuſero l'Onnipotente Autore di tutte le coſe con queſte coſe medeſime, e troppo eſaltarono le creature, e avvilirono il Creatore. Per non ragionare ora ſe non ſe dell' antico Epicuro, ognuno ſa, che nel Siſtema di coſtui l'eſſere da ſe ſteſſo è la materia;

materia; questa secondo lui, è improdotta, questa è eterna, ed *ab eterno* divisa in infiniti atomi, che necessariamente furono in un perpetuo movimento, atomi di diverse figure, le spezie delle quali sono sibbene incomprensibili, non però assolutamente infinite, quantunque infiniti sieno gli atomi sotto qualunque figura, infiniti ellitici, infiniti circolari ec. e all'accidentale accozzamento di questi atomi devesi in questa favola la maravigliosa formazione del presente Universo. Quindi ne segue in primo luogo, che tutte le perfezioni delle cause naturali derivarono dall'istessa fortuita combinazione, e dalle fortuite leggi del moto; segue secondariamente, che le cause, e gli effetti naturali sono contingenti non quanto alla sustanza, ma unicamente quanto al modo. Niun sistema non mi parve mai tanto ridicolo, quanto questo di Epicuro; sistema, che io non chiamerò mai filosofico, anzi nemmeno verisimilmente favoloso. Dovrebbono sentire vergogna alcuni Dotti della nostra età, i quali sembrano di avere voluto almeno in qualche parte dalle disonorate sue ceneri risuscitare un così stolido sistema, a cui sono tanto contrarie la Ragione, e la sperienza. Farò menzione d' alcuni pochi, i cui errori basteranno a farci cauti contro degli altri, che similmente pensarono.

81. Il Maupertuis ragionando delle leggi del moto troppo apertamente dichiara, non essere impossibile la fortuita combina-

zione delle materiali particelle nelle produzioni della natura, allorchè dice, che supponendosi, che il caso abbia prodotto una moltitudine innumerevole di individui, e che siano periti quelli, ne' quali non essendovi la debita proporzione non poteano però sussistere, e per l'opposito sussistessero gli altri, che combinaronsi in una maniera alla conservazione opportuna, ne consegue, che la proporzione delle diverse parti negli animali può considerarsi accidentale, e casuale. Così favoleggia questo scrittore a stabilire certa sua dimostrazione sopra l'esistenza di Dio, che è nuova per la circostanza, che ei vi aggiunse di *menoma quantità*, ma sostanzialmente vecchia, perchè fondata sopra quel principio solenne in quasicchè tutte le scuole: *nella natura v' è il moto: dunque v' è un primo motore*. Il Sig. de Bouffon (*a*) non arrosì di affermare, che esistono per avventura altrettanti esseri, o viventi, o vegetabili, che produconsi per la fortuita combinazione delle molecole organiche, quanti ne vengono dalla generazione prodotti. Sembra più cauto, ma non più innocente il Sig. Dalembert, (*b*) allorchè mostrando di dubitare, domanda, s'è forse cosa dimostrata abbastanza, che la corruzione non possa produrre un corpo animato? Questo è, soggiugne, che ognuno dee guardarsi di affermare assolutamente. L'autore della natura, dice pure lo Scrit-

tore

(a) t. 2. hist. nat.
(b) dict. encicl. art. *corruption*

tore delle lettere Persiane (*a*) diede alla materia il moto. Questo fu assai a produrre quella maravigliosa varietà di effetti, che vediam nell' Universo. Al Sig. Bouger (*b*) parve, che ancora Cartesio attribuisse a que' suoi elementi una virtù maggiore, che non convenivasi: imperciocchè; quantunque Iddio secondo quel Filosofo abbia impresso il moto nella materia creata; nondimeno abbandona poi la vasta mole dell'Universo alle leggi della meccanica, e pensa, che tutti i corpi senza nuovo concorso del primo motore abbian potuto produrre se stessi. A questo luogo appartiene quell'ardita, e niente filosofica sentenza del Malebranche „ datemi la materia, e il moto, e io farò l' Universo. S' ascolti come meglio filosofò il celebre Vallisnieri, (*c*) grandissimo osservatore delle naturali produzioni nella risposta, ch' egli fa a chi adoperavasi di provare la spontanea natività de' topi dalla corruzione. Se la putredine, ei dice, che non è altro se non una confusa mistura di elementi dopo sfasciati gli organi . . . potesse da se far accozzare di nuovo il corpo d'un vivente organico d'un topo, chi non vede, che potrebbe fare lo stesso d'un cane, d' una pecora, d'un cavallo, di un bue, d'un Elefante, e finalmente d'un uomo. Se avessero gli occhi anatomici, che nell'anatomia minuta d'un

(a) lettr. 97.

(b) Acad. Royal des scienc. differt. de causa inclinationis in planetarum orbitis.

(c) t. 1. pag. 83.

d'un topo trovano tutte le ammirabili ſtrutture, e gli organi ſtupendi, che ſono nell' uomo, e in ogni più grande, e giganteſco animale, in tal maniera non parlerebbero. Non ci ſarebbe ſtato di biſogno del braccio onnipotente di Dio per creare l'uomo, gli animali, le piante . . . perchè vedreſſimo ancora ſaltar fuora nuovi animali, nuove piante dal caſo, dall'univerſale, benchè ſozza madre, putredine . . . Concedetemi, potrebbe dire qualche ardito Filoſofo, che naſca un moſciolino da ſe; l'iſtoria del voſtro Mosè è a terra, e la Religione è perduta: per queſto poco avanti avea detto: Que' degniſſimi uomini, che ſenza ſapere, nè voler ſapere le ſenſate oſſervazioni, e tante volte replicate eſperienze de' più diligenti moderni Filoſofi, cadono ſenza avvederſene nella ſcellerata, e fanatica ſentenza di Epicuro, che tutto volle generato dal caſo, diſponendo in tal maniera la mente ad un forſennato Ateiſmo. Così penſava queſto grand'uomo ſopra la falſità di queſta opinione, e del pericolo, a cui ella conduceva di diſpregiare la verità, e la Religione.

82. Io ſo eſſere ſtata opinione de' Peripatetici, che molti corpi di animali, e di piante naſceſſero dalla putredine, o ſia dalla combinazione accidentale della materia: ma ſo ancora, che niuno, tranne i Materialiſti, attribuì la produzione di que' corpi al ſolo caſo, per eſcluſione di qualunque preſidente intel-

li-

ligenza : ma altri di loro ammettevano una certa forza, che eglino chiamavan plaſtica, data alla terra da Dio, altri l'influſſo de' Cieli, altri una intelligenza governatrice, ed altri finalmente una qualche ſuſtanza immateriale; coſicchè niuno con queſta parola *putredine*, non volea accennare il ſolo caſo, ma eſcludere unicamente l' uſata produzione dal ſeme. E ſe nondimeno i Filoſofi ſpecolatori della natura ſi riſero ſempre di cotal opinione, quanto non ſarà più ridicola l'opinione degli altri, che al ſolo caſo vorrebbono imputare le maraviglioſe produzioni della natura. Ma un uomo nemico della Religione divien facilmente un fanatico, che ſagrifica la ſua riputazione, purchè poſſa alla Religione far guerra. Io proverò brievemente in primo luogo, che la preſente coſtituzione del mondo non deveſi all'accidentale accozzamento degli atomi, e dopo queſto ſarà più agevole il dimoſtrare in ſecondo luogo, che la materia non è l'eſſere improdotto.

83. In verità non ſaprebbeſi altra ragione indovinare, onde attribuire agli atomi della materia queſta virtù maraviglioſa di formare un mondo, ſe non ſe il perpetuo loro movimento, e l'accidentale loro combinazione; ma niun' uomo, che ben uſi della ſua ragione, non intenderà mai nè queſto moto, nè queſta combinazione. Nell' idea, che noi abbiamo della materia, non altro diſcopreſi, ſe non una totale indifferenza sì al moto, e sì alla quiete: e certamente

mente

mente se il moto fusse essenziale, come sembra supporsi in questo sistema, sarebbe impossibile nella natura la quiete, e la comunicazione del moto: Imperciocchè non può dire l'Epicureo, che gli atomi cessano di muoversi, perchè comunicano il moto; altrimente perderebbono qualche cosa, che è loro essenziale; onde non potrebbonsi avere giammai nè l' accrescimento del moto, nè la diminuzione di quello; non può dirsi nemmeno, che il moto venga menomato da qualche causa; imperciocchè una tal causa non potendo essere se non se un qualche atomo, questo non può essere un' ostacolo immobile rispetto ad un altro atomo; può fare al più, che si cambj la direzione, rimanendo però la medesima velocità; cose tutte quante, che troppo apertamente s'oppongono alla sperienza. Quanto alla combinazione ognuno sa, che le cose tutte del mondo, altre sono animate, ed altre innanimate; e che dal fortuito accozzamento delle particelle materiali, nè le une, nè le altre non posson venire. Non le animate, concioffiacchè per quantunque la materia si modifichi, mai non nè potrà risultare nè un pensiere, nè una volizione, ne alcuno degli altri atti, che l'intima coscienza ci sforza ad ammettere nell' anima ragionevole. Non le innanimate; perchè se nessun uomo di senno non ha mai creduto, che una piccola macchina, qual è un orologio, vogliasi imputare al casuale congiungimento delle macchinette, che lo com-

compongono, come mai al ſolo caſo potrà imputarſi così bella diſpoſizione, e varietà, e coſtanza de' corpi celeſti, e terreſtri? Chi potrà ſoſpettare, che l' ammirabil fabbrica del corpo umano, anzi del ſolo occhio abbia potuto eſſere formata dall' accidentale combinazione degli atomi, e ſempre con la ſteſſa uniformità! v'ebbe pure, chi provò l'eſiſtenza di Dio dalla ſola formazione, e diſpoſizione del cuor materiale dell' uomo. Poichè dunque vediamo per l'una parte, che il caſo non opera, ſe non ſenza conſiglio, e ſenza coſtanza, e vediamo per l'altra, che tutte le coſe convenevolmente, e coſtantemente ordinate, delle quali ci è nota la cauſa producitrice, non vengono dal caſo formate, ma o dalla mente, e dalla intelligenza, o da altre cauſe, che hanno una determinata conneſſione con quegli effetti, non ſarà queſto un volontario accecarſi ad ogni lume di ragione, il voler attribuire al caſo la più ſtupenda di tutte le opere, qual' è la preſente coſtituzione del mondo? Fra le molte coſe già ſcritte contro queſto ſiſtema, leggaſi la bella diſſertazione ſopra l'azione del caſo nell' uſo delle invenzioni, e troverannoſi più coſe, che la falſità dimoſtrano, e l' inveriſimiglianza della confutata opinione.

84. Ora meglio s'intenderà, che la materia non può eſſere da ſe ſteſſa, nè può dirſi improdotta. Se io domandaſſi all'Epicureo, perchè gli atomi della materia dicanſi improdotti, mi riſponderebbe, che ſi

dicon tali, affine di ſpiegare, come per eſſi ſoli ſenza biſogno d'un altro eſſere da quelli diſtinto s'è formato il mondo; ma le coſe già eſpoſte provano, che non ſi può queſto ſpiegare. Che ſe dalla ſola combinazione della materia non potè derivare la preſente coſtituzione del mondo, forza è pure di ammettere un qualche eſſere, che ſia una cauſa univerſale, diſtinta dalla materia, e nel quale contengaſi la ragione ſufficiente di tutte le perfezioni, e delle poſſibili ancora; fra le quali ſi è l'avere un ſupremo dominio ſopra tutte le coſe, il potere ogni coſa, ed eſſere pure la cauſa producitrice della ſteſſa materia. Nè mi ſi dica, che ſiccome Dio per noi è eſſenzialmente improdotto, così può dirſi lo ſteſſo della materia: imperciocchè riſpondo, che quel ſolo dev'eſſere improdotto, il quale è l'univerſale cagione di tutte le coſe, e l'ammettere più eſſeri improdotti è coſa aſſurda, come in altro luogo ſi proverà: e avendo noi già dimoſtrato non poter eſſere la materia di tutte le coſe producitrice, ne conſegue, che non può eſſere nemmeno improdotta: e in verità non è egli affatto improbabile, che la materia, di per ſe inerte, e la quale per queſto, o per quel moto, abbiſogna d'una qualche cauſa, eſtrinſeca almeno a quella parte di materia, che muoveſi, non abbia poi abbiſognato di alcuna cauſa ad eſiſtere?

L B

LEZIONE DECIMASESTA.

Rispondesi alle opposizioni degli Epicurei antichi, e moderni. Follie dell' Autore de' pensieri filosofici.

85. LA necessità del movimento negli atomi, e l'azione maravigliosa delle combinazioni, e del caso, sono i due Achilli, che guerreggiano per questo sistema: ma sono Achilli, le cui arme niente non resistono ai colpi, che contro quelle s' avventano. E in verità agli argomenti da noi addotti a provare, che il moto non può essere agli atomi essenziale, cosa nuoce il rispondere, che almeno qualche moto determinatamente sia necessario, anzi non uno solamente, ma più ancora? In vece di sciogliere la difficoltà, s'avviluppa maggiormente. Ciò, che è necessario per necessità di natura, è pure essenziale: o vuolsi adunque, che necessarj sieno, ed essenziali alla materia più moti nel medesimo tempo, o successivamente: ma di queste due cose nè l'una, nè l'altra non posson dirsi: non la prima, perchè è impossibile al tempo stesso il moto sì retto, come obbliquo: non la seconda; perchè ne seguirebbe, che il primo movimento non era esenziale; ciò, che l' Epicureo non dee asserire ne' suoi principj; imperciocchè quello, che è ad una cosa essenziale, non può mai da lei dipartirsi: Se dicasi in primo luogo, che altro moto è ne-

cessario in altro tempo, rispondo, che dunque secondo i diversi tempi cambierebbesi la natura della materia: giacchè non può essere invariabile la natura di quella cosa di cui si cambia la essenza. Se dicasi in secondo luogo, che altri movimenti son necessarj ad altre particelle della materia, dunque inferire si vuole, che nessun moto determinatamente non è essenziale alla materia, poichè se così non fusse, dovunque v' ha una particella di materia, ivi dovrebbe essere quel moto: eppure nella sentenza di Epicuro non può dirsi, che nessun moto non sia essenziale alla materia. Se in terzo luogo si dica, che in più particelle materiali son varie le nature della materia, ad altre delle quali altri moti convengono; lasciato da parte, che così non può l' Epicureo ripigliare, rispondo, che quelle varie materiali particelle sarebbono certamente materia; se dunque qualche moto fusse alla materia essenziale, esser dovrebbe essenziale a tutte le particole, per quantunque sieno eterogenee. In oltre se altre particole di materia fussero d' altra diversa natura, bisognerebbe ammettere tanti esseri da se stessi, quante sono le particole eterogenee: dunque primamente sarebbono tutte della medesima perfezione; e però tutte, a cagione di esempio, della medesima figura, della grandezza medesima, e così a tutte sarebbe necessario il medesimo movimento, o ugualmente veloce, o tardo ugualmente. Non vi sarebbe adunque in secondo luogo

ra-

ragione alcuna, per cui ciascheduna natura delle cose, che in questo universo contengonsi, non dovesse essere considerata, come un essere da se stesso, e quindi sarebbe superfluo il considerarla, come proveniente dalla combinazione di altre particelle: cosa dunque ripiglia l'Epicureo, che non contenga una manifesta assurdità?

86. E poi permesso ancora negli atomi il movimento, che si pretende, come sì proverà, che le cose animate sono dovute alla fortuita combinazione degli atomi che muovonsi? Con quali ragioni si farà palese, che la materia improdotta abbia quelle proprietà, che ne' viventi ragionevoli scorgiamo? Può dirsi, ripiglia l'Epicureo, che dal vario concorso delle particelle risulti l'intelligenza, siccome da un certo peculiare congiungimento delle medesime risulta, a cagione di esempio, il vetro, l'oro, e molte altre cose di diversa natura, benchè quelle particole non sieno nè vetro, nè oro: se alcuno, soggiugne egli, volesse provare che le gemme risultano da una peculiare tessitura delle particelle, lo proverebbe abbastanza, se concessogli, che le altre cose risultan così, ei ne inferisse lo stesso anche delle gemme: dunque a provare ancora, che un essere intelligente risulta dalla varia tessitura delle particole, basterà il concedere, che l'oro, ed altri corpi somiglianti sono in questa maniera composti; e quindi dedurne, che similmente può essere formata una intelligente sustanza. Ma chi non vede

de la manifesta fallacia di questo ragionare? Mi contenterò di accennare brievemente tre cose. La prima è, che fra le innumerabili congiunzioni delle particole della materia, che a noi sono sensibili, non ve n' ha alcuna, da cui ne provenisse mai una volizione, o un pensiere, anzi che nemmen da lungi sembrasse di accostarvisi. Secondariamente le cotidiane osservazioni ci assicurano, che niuna cosa non risulta dalla composizione delle materiali particole; senza che le parti, dal cui concorso la cosa risulta, partecipino della medesima cosa risultata; e per l' altra parte non v' è materiale particola a noi nota, che partecipi della cognizione, o del volere. Finalmente tale è l'idea, che noi abbiamo degli atti dell'intelletto, e della volontà, che affatto diversa ci sembra dall' idea di qualunque combinazione di atomi: dalle quali cose, e da altre molte, che là si espongono, dove della spirituale sustanza si ragiona, se ne trae un efficace argomento ad asserire, che gli esseri ragionevoli venire non possono dall'accidentale concorso degli atomi. Gli esempj dell'oro, del vetro ec. niente non provano: conciossiacchè di queste dee dirsi tutto l'opposito di quello, che ora è detto. Noi sappiamo, che una peculiare congiunzione delle particole non solo conduce a formar l'oro, ma il forma veracemente, come rendesi manifesto dalla chimica dissoluzione di questo corpo. Inoltre le particole, che compongon l'oro, partecipano

cipano alle qualità dell'oro ſteſſo, onde ſiccome queſto è eſteſo, così quelle pure ſono eſteſe. Non può dirſi adunque degli eſſeri intelligenti quello, che dell'oro è detto: dunque ſe l'oro riſulta da un peculiare concorſo delle materiali particole, come mai potraſſi ragionevolmente dedurre, che nella ſteſſa maniera riſulti un eſſere intelligente? E' vero, che dalle ſteſſe particole è compoſto l'oro, il legno, ed altri corpi di diverſa natura: ma queſta diverſità tutta quanta poſta è nella diverſa unione, e teſſitura delle particelle; e come ottimamente intendeſi, che queſta diverſità può riſultare dalle ſteſſe particole della materia, così non può intenderſi, che dalle medeſime riſultino quegli eſſeri, la cui natura non è ancor definita, ſiccome quella, di cui è preſentemenre quiſtione. Quindi ſe le particole della materia non ſono adeguatamente, nè oro, nè vetro ec. il ſono almeno inadeguatamente: e in verità, ſe le particole della materia in neſſun modo non fuſſero oro, o ſe fuſſe certo, che il penſiere non è una coſa diſtinta dalle particelle materiali, allora potrebbeſi trarre qualche argomento a dedurre, che ancora il penſiero può dalle ſteſſe particole riſultare: ma la coſa altrimente eſſendo, non può eſſervi luogo a tale diduzione. Delle gemme ancora ſi dirà veracemente, che riſultano dal vario congiungimento, e dalla diverſa teſſitura delle particole; perchè ſapendoſi per l'una parte, che le gemme ſono un corpo, e per

e per l'altra, che tutti i corpi risultan così, con una ragionevole induzione, si può lo stesso delle gemme inferire: laddove non solamente non è certo, che un essere intelligente sia un corpo, ma più tosto efficaci argomenti vi sono, che provano l'opposito: non sa adunque l'Epicureo dirittamente ragionare.

87. E se egli non prova nè la necessità del movimento in que' suoi atomi, nè che l'esistenza degli esseri intelligibili dovuta sia alla varia combinazione degli atomi stessi, potrà egli almeno provare, che a questa combinazione sia dovuta l'esistenza delle cose innanimate? Sì, risponde, si può provare, e così si prova. Fra le possibili combinazioni delle particole della materia, vi è pure la combinazione ordinata, da cui risulta il presente Universo: dunque quand' anche permettasi, che le possibili combinazioni disordinate sieno infinite, e che ciascheduna delle combinazioni già fatte potesse in ciaschedun momento ritornare, è nondimeno probabile, che siane uscita fuori la combinazione ordinata; anzi è probabile ugualmente, che dopo infinite combinazioni siane risultata sì la combinazione disordinata, e sì l'ordinata: imperciocchè finganfi, ei dice, infinite palle, che si estraggano per infinite volte, così però, che ciascheduna dopocchè fu estratta, si getti di nuovo nel vaso: se una sola di queste sia bianca, l'altre nere tuttequante, è ugualmente probabile, che dopo infinite

estra-

estrazioni venga fuori la bianca, e venga fuora una nera. Che se tu dirai, ripiglia, che le possibili combinazioni disordinate non solamente sono infinite, ma di più per infinite volte infinite, io dirò, che le combinazioni possibili ordinate sono infinite, onde sempre vi sarà la stessa proporzione di uno, all' infinito: conciossiacchè intanto dirai, che le combinazioni disordinate possibili, sono infinite volte infinite, perchè ciascheduna disordinata combinazione può disordinarsi per infinite guise; ma siccome ogni ordinata combinazione può essa pure per infinite maniere ordinarsi; così vi sarà sempre la stessa proporzione; e se questa havvi, v'è ancora la medesima probabilità, che dopo infinite combinazioni, venga fuori una combinazione ordinata. Certamente è possibil cosa, aggiugne il profano Scrittore dei pensieri Filosofici (*a*) che dal fortuito gittare delle lettere dell' alfabeto, venga fuori finalmente una volta l' Iliade di Omero: e ciò, che è possibile, non è a maravigliare, se venga fuori dal numero de' possibili.

88. Ma tutto questo, che in tale opposizione è detto, niente non prova contro di noi, i quali non cerchiamo, se la presente combinazione del mondo sia possibile a farsi dal caso, e affermiamo unicamente, che il caso non fu l' autore di que-

(a) pag. 66.

questa combinazione, checchè ne sia della possibilità, che sola al più si pretende di provare colla esposta opposizione. E pure noi contro gli Epicurei non cerchiamio ciò, che fusse possibile, ma ciò che avvenne, e non disputiamo nemmeno di quello, che è probabilmente possibile, ma di quello, che è fatto. Così quando ricercasi chi fusse l' autore del bel Poema dell' Iliade, non si cerca, se un tal Poema poteasi con tanta arte insieme accozzare da un gittar fortuito delle lettere, ma se un tal Poema così si formasse veramente: permettasi pure la possibilità; da questa non si può dedurre, che così sia avvenuto. Per somigliante maniera quand' anche si permettesse, che il mondo potea avere la presente sua conformazione dal fortuito accozzamento degli atomi, non seguirà per questo, che così abbiala avuta: e che così non l'avesse, ce ne persuadiamo in quella maniera istessa, con cui l'Epicureo, quand' anche altronde nol sapesse, persuadesi, che l' Iliade di Omero, e l'Eneide di Virgilio non sono un casuale accozzamento di lettere, benchè ei creda, che fra i casuali possibili questo pure ha luogo: *nescio*, dicea per altro Cicerone, *an in uno quidem versu tantum possit valere fortuna*. Nelle cose, che diconsi casualmente fatte, niuno non vi riconobbe mai le regole di una perfetta ragione, nè una perpetua costanza di operare. E in verità a persuaderci, che dal caso son fatte quelle co-

cose, che fannosi con un ordine maraviglioso, e costante, qual è quello, che nella presente combinazione dell' universo si ammira, bisogna accecarsi a tutti i lumi della ragione. Non giova dunque il disputare della possibilità d' una qualche cosa, potendosi molte cose possibili annoverare, le quali però essere fortuitamente nate, non lo affermerebbe nemmeno uno sfacciato Epicureo.

89. Permettasi nondimeno all' Epicureo se il vuole, che dal casuale congiungimento degli atomi potesse venire la presente combinazione dell'universo, io dico nondimeno essere affatto improbabile, che così sia venuta. A provare la verità, che affermo, io rifletto, che le combinazioni possibili non solamente sono infinite, ma infinite volte infinite; basta osservare i cambiamenti, ai quali può soggiacere una sola particella di materia rispetto alla figura, alla velocità, e alla direzione del moto, e rispetto alle combinazioni, che risultar possono dal comporre in tutte le maniere le combinazioni possibili di tre, di quattro, di dieci, di mille particole, e finalmente di tutte quelle, nelle quali può dividersi tutta la materia di questo Universo. Certamente la fantasia non può immaginare il numero innumerabile di tante possibili combinazioni. Dopo questa osservazione, io aggiungo, che se l'ordinata possibile combinazione fusse una sola, è manifesto, che

quantunque *ab eterno* si fussero fatte infinite combinazioni, non vi sarebbe alcuna probabilità, che fusse sortita la combinazione ordinata; e allora solo sarebbevi qualchè probabilità, quando la proporzione delle combinazioni già fatte alle combinazioni possibili ordinate, fusse come la proporzione di uno a un numero semplicemente infinito; ma nella nostra supposizione sarebbono non solo come uno all' infinito, ma ad un infinito infinite volte tale: cioè ad un infinito che appellasi di terzo ordine: niuna dunque probabilità non rimane. E se l'Epicureo ripiglia, che le possibili combinazioni ordinate sono anch'elleno infinite, risponderò, che le disordinate possibili debbono essere infinitamente più per infinite volte: imperciocchè *bonum ex integra causa, malum vero ex singulari defectu*: dunque perchè la combinazione sia ordinata, non vi debb'essere alcuna disordinazione, e perchè sia disordinata, è assai una disordinazione anche sola: dunque tante più saranno le disordinate, che le ordinate non sono, quante più disordinazioni possono farsi in una ordinata combinazione della materia tutta quanta; e poichè in tale ordinata combinazione della materia possono farsi delle disordinazioni infinite volte infinite, o attendasi la figura, o la velocità, o la direzione del moto, delle quali cose una anche sola può bastare a infinite disordinate combinazioni, ne seguirà sempre, che

che le combinazioni ordinate faranno alle difordinate come uno all'infinito infinite volte tale; e che però non essendovi proporzione alcuna fra le difordinate combinazioni, e le ordinate, non è niente probile, che dal fortuito congiungimento degli atomi materiali fortita fia la presente ordinata combinazione dell'Univerfo.

LEZIONE DECIMASETTIMA.

Si mostra, che il celebre principio ex nihilo nihil *è inutile a provare che la materia non fia stata prodotta. Sofisma proposto dal March. d'Argens: Errori del Bayle, del Burnet, del Whiston, e del Budeo. Cercasi, se per noi si possa intendere, come la materia fusse creata dal niente.*

90 ALl'intiera confutazion di un Sistema sì poco filofofico, perchè così poco ragionevole, non altro ci rimane, fe non che spiegare il vero fenfo di quell'assioma, *ex nihilo nihil*, con cui fi adopera l'Epicureo di provare, che la materia è improdotta; Ma in verità la ragione dell'uomo non ha a fare un grande sforzo, o a conoscere, o a perfuaderfi, che quel principio è vero rifpetto alle caufe attive naturali, nelle quali non appare alcuna virtù creatrice, o fia produttrice di una cofa dal niente: e che è falfo rifpetto alla prima caufa perfettiffima, e univerfale: imperciocchè quantunque non intendafi chiaramente il modo,

do, col quale le cose posson dal niente prodursi, quegli argomenti non di meno, che provano efficacemente la necessaria esistenza di questa causa, provano ancora, che a lei conviene la virtù creatrice. Invano procurano gl'increduli d' ingombrare la chiarezza della brevissima esposta dottrina, con imbarazzi, e cavilli. Non può concepirsi, dice il Bayle (*a*), la materia creata dal niente, per quantunque si sforzi la mente a formarsi l'idea d' un tale atto della volontà, per cui convertasi in una reale sustanza ciò, che avanti era niente. Lo so anch'io, che non può concepirsi da chi pensa, che la creazione sia una cosa medesima colla conversione, pensiere di cui appena può esservene alcun altro ugualmente falso. Per avere, dicea egregiamente il Clarke (*b*), una giusta idea della creazione, non dobbiamo immaginarcela, come la formazione d'una cosa, che si tragga dal niente, quasi da una causa materiale. Il creare altro non è, se non se dare l'esistenza ad una cosa, che avanti non era: sfido chicchessia a dimostrare, che in questa idea, v' è della contraddizione. Non è dunque la creazione un atto della volontà, per cui il niente convertasi in una reale sustanza, ma è un atto della suprema volontà efficace, per cui incomincia ad essere ciò, che avanti non era: non bisogna dunque immaginarsi il nien-

(a) dict. crit. 2. art. Lart. Spinoza rem. O.
(b) exist. de Dieu t. 1. c. 11.

niente, come una cosa reale: da cui gli esseri sien tratti. Con queste vere, e filosofiche idee nella mente, può egli avere alcuna forza l'argomento degli antichi Filosofi, che il Marchese d'Argens così propone (a). Se il primo essere creò la materia, o la trasse da se stesso, o fuori di se stesso: se da sestesso, Dio non è infinito: imperciocchè questa materia, che in Lui era, dovea essere un punto, e tuttociò, che può locarsi in un punto, siccome puossi misurare, così è pure finito; non può dirsi nemmeno, che Dio abbia tratto la materia fuor di se stesso, perchè non sarebbe infinito, se qualche cosa esistesse fuor di lui. Se rispondasi, soggiugne, che Dio non hà tratto la materia nè da se stesso, nè fuor di se stesso, ma che la creò col suo potere, non si menoma per questo la difficoltà: poichè il dire, che Dio creò la materia col suo potere, è lo stesso che dire, che Iddio la fece, gli attributi di Dio non essendo distinti da Dio, e la potenza di Dio non essendo altro, se non se il medesimo Iddio: quindi, conchiude, rimane sempre la difficoltà, cioè se Iddio tratto abbia la materia da se stesso, o fuor di se stesso. In questa opposizione non altro si scorge, se non se un imbarazzo inutile di parole; Iddio non trasse la materia fuor di se stesso, quasi da qualche ricca miniera, in cui stesse già la materia preparata: nè trasfela

(a) phil. du bon sens reflex. 3. p. 347.

ſela da ſe ſteſſo quaſi da materiale ſoggetto; ma col ſuo potere fece eſiſtere la materia, che avanti non era: nè perchè la potenza di Dio non è realmente diſtinta dallo ſteſſo Dio, non conſegue per queſto, che Dio da ſe medeſimo traeſſe la materia: quando non voglia dirſi, che tutto ciò, che Dio opera colle infinite ſue perfezioni, da queſte realmente non diſtinguaſi, e quindi che non diſtingueſi pure da Dio: errore groſſolano, e ſtolido Spinoziſmo, che ben toſto confuteremo.

91. Alcuni vi ebbe degl' increduli moderni, i quali ricercando, ſe Iddio abbia creato la materia dal niente, dicono, che tal quiſtione appartiene più toſto alla Filoſofia, che non alla Religione, e pretendono, che ſu queſto articolo niente di poſitivo non ſiaci ſtato rivelato. Tal opinione ſoſtennero fra gl'altri i due Filoſofi Tommaſo Burnet, e Guglielmo Wiſthon, e queſt' ultimo ſoſtiene, che dalla Divina ſtoria del Geneſi non ſi può raccogliere ſe non la preſente ordinazione delle parti di queſto Univerſo, e aggiugne, che ſiccome quando nella Scrittura ſi parla della fine, e della conſummazione del mondo, non altro vuole intenderſi ſe non ſe lo diſcioglimento, e la confuſione delle parti, così la ſola ordinazione, e il ſolo congiungimento delle ſteſſe, intendere ſi deve, quando la Scrittura ragiona della formazione del mondo. Ma ad un Criſtiano filo-

losofo dev' essere falsa questa opinione, giacchè la parola di Dio dell' opposito ci assecura. Presso il Profeta Isaia (*a*) apertamente distinguesi la creazione dalla ordinazione, e disposizione delle parti: *In gloriam meam creavi eum, formavi eum, & feci eum:* della vera creazione parlasi pure nel secondo libro de' Maccabei, (*b*) cheche il Beausobre (*c*) vada in contrario specolando: *Adspicias ad cœlum, & terram, ad omnia quæ in eis sunt, & intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, & hominum genus.* L'opinione però di que' Filosofi troppo si accorda col Sociniano Episcopio, che contro la manifesta verità non vergognasi di asserire: (*d*) *nusquam in terminis, aut sine controversia asseri in Scripturis materiam ex nihilo factam esse.* Sembrami pure, che il Budeo dirittamente non ragioni, quando (*e*) afferma, che la creazione dal niente, è un mistero, che la rivelazione ci obbliga di credere, e reca le parole dell' Apostolo (*f*): *Fide intelligimus aptata esse Sæcula verbo Dei.* Ma in vero altra cosa è, che la vera creazione sia un articolo della nostra Religione; altra cosa è, che ella sia un mistero: la prima è vera, falsa è l' altra;

(a) c. 43.
(b) c. 2.
(c) hist. du Manich. t. 2. l. 5. c. 4. §. 5.
(d) instit. l. 4. sect. 4. c. 14.
(e) In proleg. ad H. E. V. T.
(f) ad Hebr. 11.

tra; imperocchè la natura del miſtero è l' eſſere ſopra la ragione: e la creazione così non è ſopra la ragione, che più preſto l'oppoſto errore provaſi alla ragione contrario; ond'è che i Filoſofi, i quali della loro ragione fatto aveſſero un buon uſo, potevano tutti intendere, che la materia fu creata, ſiccome parve all'Nevvton preſſo il Moshemio, (a) al Locke (b), e allo ſteſſo Bayle (c), a cui nuovo non è il contraddirſi.

92. Ma quantunque la creazione dal niente non ſia un miſtero, forza è non di meno di proteſtare, che il corto noſtro intendimento non può penetrarla abbaſtanza. Falſo però mi ſembra ciò, che dal Locke ſi aſſeriſce, laddove parla della creazione. Se noi, dicea quel celebre Metafiſico, voleſſimo un poco diſcoſtarci dalle idee comuni, e riſvegliare la noſtra mente ad un profondo eſame ſopra la natura delle coſe, potremmo per avventura, benchè imperfettamente, concepire, come ſia ſtata la materia prodotta, ed abbia incominciato ad eſiſtere per la potenza del primo Eſſere Eterno. Il Coſta interprete del Loke aggiugne, aver egli udito dal Nevvton che il Locke, col quale il Nevvton dimeſticamente uſava, così era ſolito d' immaginare la produzione della materia. Supponeva in primo luogo, che Iddio colla

ſua

(a) In differt. de creat. *ex nihilo*
(b) Eſſai &c. l. 4. c. 10. §. 18.
(c) Dict. crit. art. *Ovidius* lettr. C.

ſua potenza impediſſe, che coſa alcuna non poteſſe occupare una determinata parte del puro ſpazio, il quale, ſecondo lui, è di ſua natura penetrabile, eterno, neceſſario, infinito; altrimenti queſta parte di ſpazio ſarebbe ſtata impenetrabile, ciò che è eſſenziale alla materia: e poichè il puro ſpazio è aſſolutamente uniforme, ſupponeva in ſecondo luogo, che Dio comunicaſſe queſta ſpezie d'impenetrabilità a un' altra ſimile parte dello ſpazio: lo che ci ſomminiſtrerebbe per qualche maniera l'idea della mobilità, che è un' altra proprietà della materia. Ma in verità non s'intende, come quelle due ſuppoſizioni poſſano ajutarci a concepire la creazione della materia: imperciocchè, che Dio impediſca, che niuna coſa non occupi una qualche parte del puro ſpazio, non per queſto ſi cambia la natura di queſta parte dello ſpazio, che reſtando ſempre penetrabile, come qualunque altra, non acquiſta il menomo grado di impenetrabilità, ch' è eſſenziale alla materia. Diſtinguaſi pertanto l'impenetrabilità intrinſeca dall' eſtrinſeca: perchè lo ſpazio ſi cambj nella materia, ſeppure è poſſibile queſto cambiamento, ſarebbe neceſſaria una impenetrabilità intrinſeca, la qual fuſſe nella ſteſſa eſtenſione dello ſpazio; perchè l'impenetrabilità ſolamente eſtrinſeca, la quale è poſta in queſto, che Dio cioè impediſca, che niuna coſa non occupi lo ſpazio in ſe ſempre penetrabile, per niu-

na guisa non cambia lo spazio, e tale il lascia, qual era avanti. Conchiudasi però essere certa la creazione dal niente, e certo essere ancora, che quella non può intendersi da noi: e poichè la creazione è opera della Divina onnipotenza, non è a maravigliare, se il limitato nostro intelletto non giugne a scoprire la maniera, con cui opera una Divina perfezione infinita.

LEZIONE DECIMAOTTAVA.

L'essere da se stesso non è quale il finse Benedetto Spinoza. Censuransi il Deslandes, e il Conte di Boulainvilliers. Abuso fatto dal Tolando, e dal Poiret delle Divine Scritture.

93. SE la materia non è l'essere da se stesso, come aperto si fece nelle precedenti lezioni, l'Essere da se stesso non dee nemmeno confondersi colla materia. Questo errore, per cui fra Dio, e la materia quella distinzione non serbasi, che si conviene, Panteismo si chiama; errore antichissimo, e fra i Pitagorici, e gli Stoici assai comune. Non è proprio del mio argomento il disaminare, se dal Budeo affermisi il vero, allorchè nella sua differtazione sopra *lo Spinozismo avanti Spinoza*, dice, che i più celebri Filosofi sostennero, che una sola sustanza avevavi nell'Universo, che appellavano ora Dio, ora

ora natura, e che la più parte delle nazioni Orientali sono in questo errore, come sembra confermarsi, e dal Bernier saggio viaggiatore, e dal la Loubere nella sua relazione del Siam. Mi contenterò di osservare, che se il Panteismo dicasi una medesima cosa col naturalismo, il quale non ammette alcun altro Dio, se non se la natura, o più tosto l'Universo, è un vero Ateismo. Un errore sì empio a questi ultimi tempi si adoperò di dimostrare con ordine geometrico Benedetto Spinoza nella sua opera intitolata *Ethica*, dopo la sua morte divulgata. In questa si sforza l' empio Scrittore di provare, che Dio è la sola sustanza, che esiste, che pensa, e che è estesa, e che tutte le cose particolari altro non sono, se non modificazioni degli attributi, che a questa unica sustanza convengono. Ma dallo stesso autore adoperiamoci di ben intendere un così assurdo sistema, onde non meritiamo il rimprovero del troppo zelante Deslandes, (*a*) il quale duolsi, che il sistema di Spinoza fu finora pessimamente confutato, o perchè non fu bene inteso, o perchè di mala fede fu impugnato. Possiam' noi sperare, che nel numero di questi infedeli, o ignoranti confutatori avrebbe voluto collocare il Conte di Boulainvilliers, la cui confutazione dello Spinoziano sistema vuolsi piuttosto chiamare spiegazione, e difesa dello Spinoza? e Giovanni Cuffelero, le cui spiegazioni non sono

(a) hist. crit. phil. t. 4.

ſono meno empie del teſto Spinoziano? Perchè adunque a noi la taccia non diaſi di avere confutato il ſiſtema di Spinoza ſenza ſaperlo, aſcoltiamo lui ſteſſo.

94. Nella prima parte dell' opera accennata, nella quale trattaſi della Divinità, inſegna, che la ſuſtanza è una ſola, e queſto può dirſi l'errore, intorno a cui tutto s'aggira il ſuo ſiſtema: nella parte 1. prop. 14. dice apertamente *præter Deum nulla dari, neque concipi poteſt ſubſtantia*, e nella propoſ. 15. *quidquid eſt, in Deo eſt, & nihil ſine Deo, eſſe, neque concipi poteſt*; nella prop. 6. afferma, che queſta unica ſuſtanza è eterna: *una ſubſtantia non poteſt produci ab alia*, e che è infinita nella prop. 8. *omnis ſubſtantia eſt neceſſario infinita*, che è indiviſibile ſecondo la prop. 13. *ſubſtantia abſolute infinita eſt indiviſibilis*; e finalmente, che queſta unica ſuſtanza è Dio, come lo aſſeriſce nella prima delle citate propoſizioni. A queſta ſuſtanza, cioè a Dio, aſſegna due attributi fra gli altri, il penſiere, e l'eſtenſione: imperciocchè nella parte 2. alla propoſizione 1. dice: *Cogitatio attributum Dei eſt, ſive Deus eſt res cogitans*; e nella ſeguente prop. *Extenſio attributum Dei eſt, ſive Deus eſt res extenſa*. Le coſe poi particolari ſono modificazioni degli attributi di Dio, come egli aſſai chiaramente fa intendere nel corollario alla prop. 25. della part. 1., e peculiarmente intorno ai corpi, così ſi ſpiega nella parte 2. alla definizione 1. *per corpus intelligo modum, qui Dei eſſentiam, quatenus*

nus ut res extensa consideratur, *certo*, *&* *determinato modo exprimit:* dunque per costui i corpi sono modificazioni della estensione Divina, come le menti sono modificazioni del pensiere Divino. Ecco, a dir le molte in poco, qual sia il sistema di Spinoza, il quale con questo nome di Dio, o intende qualche cosa affatto chimerica, o certo non altro vuol significare, che questo Universo tutto quanto. Eppure un errore sì manifesto pretende egli di avere geometricamente dimostrato, unicamente, come io penso, perchè usa sovente di questi termini di proposizione, di definizione, di corollario, di dimostrazione, soliti ad usarsi nella esposizione delle geometriche verità: ma con tutti questi termini potrà lo Spinoza ai soli ignoranti imporre; e gli altri sempre dispreggieranno un sistema, che non ha alcun solido fondamento, e che è pieno di contraddizioni, e di assurdità.

95. Secondo lo Spinoza non essendovi che una sola sustanza, fu costretto a soggiugnere nella prop. 5. della parte I. *In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ*, *sive attributi*. Ecco, ripiglia il Bayle, che io posso una volta finalmente con lode appellare (*a*), l'Achille dello Spinoza, e il fondamento di tutto l'edifizio Spinoziano: ma è nondimeno così ridicolo questo Sistema, che uno studente di Logica vergognerebbesi di restarne ingan-

(a) dict. crit. &c. art. Spinoza Rem. E.

gannato. Tutti quelli, che ammaeſtrano ne' principj della Filoſofia, fra i primi precetti, inſegnano ai loro ſcolari, coſa ſignifichino queſte coſe, cioè il genere, la ſpecie, e l'individuo: e con queſta diſtinzione ſi può tutta la Macchina Spinoziana roveſciare. Non poſſono darſi più ſuſtanze della ſteſſa numerica natura, e queſto è vero: non poſſon darſi più ſuſtanze della ſteſſa natura ſpecifica, e queſto è falſo. Coſa riſponderà lo Spinoza? ſoggiugne il Bayle, concioſſiacchè è forza, che anch'egli faccia uſo di queſta dottrina nelle ſue modificazioni. L'uomo, ſiccome egli filoſofa, è una ſpezie delle modificazioni di queſto Univerſo: un individuo di quella ſpezie è Socrate: ſarà forſe lo Spinoza, e un ſicario dello Spinoza una ſola, e medeſima modificazione di queſta ſpezie? Sin qui il Bayle, delle cui dottrine piacerebbene potere più ſpeſſo lodevolmente uſare.

96. Accenniamo ora una, od altra delle contraddizioni, che più ridicolo rendono queſto Siſtema. Lo Spinoza alla prop. 14. della p. 1. aſſeriſce *Præter Deum nulla dari, neque concipi poteſt ſubſtantia:* e nelle propoſizioni ſopra mentovate: *cogitatio eſt Dei attributum ec. extenſio attributum Dei eſt:* dunque il penſiere, e l'eſtenſione ſono due attributi di quella ſuſtanza: ma per la decima prop. della parte 1. *omne attributum ſubſtantiæ debet per ſeipſum concipi*: il penſiere dunque, e l'eſtenſione ſi poſſono per ſe ſteſſi concepire, giacchè, ſecondo lui, ſo-

no

no attributi della sustanza: ma poichè per la definizione 3. della part. 1. : *substantia est id, quod per se concipitur :* dunque il pensiere, e l'estensione saranno sustanze : non sarà dunque una sola sustanza ; ecco una manifesta contraddizione. In oltre nella prop. 4. della parte 1. dice : *plura distinguuntur ex diversitate attributorum ;* ed afferma nella definizione 4. : *attributum constituit essentiam substantiæ :* poichè dunque l'estensione, ed il pensiere sono attributi diversi, costituiranno differenti essenze, e distinte sustanze: la contraddizione può ella essere più manifesta?

97. Sarebbe poi infinita cosa tutte manifestare le assurdità, che questo sistema rinchiude, e che da quello conseguono : mi contenterò di svelarne alcune poche. Insegna lo Spinoza, essere Iddio l'unica sustanza, ed estesa : Prima assurdità, concioffiacchè ciò, che è esteso, ha parti, purchè con questo nome di estensione quello intendasi, che tutti i Filosofi finora intesero: ma come può essere, che una sustanza, che ha parti, sia unica ? Tutto ciò, che ha parti, è composto ; e se la sustanza è composta, o è composta da una sola sustanza, o da più ; non da una sola, perchè la composizione rinchiude la pluralità delle parti che compongono; se da più sustanze dicasi essere composta, non sarà più unica la sustanza : dunque la sustanza che ha parti, non può essere unica. Insegna innoltre questo oltraggiatore della Divinità,

che le cose particolari sono modificazioni degli attributi di questa unica sustanza, la quale è Dio : Seconda assurdità ; imperciocchè che le cose particolari sieno modificazioni , o sia modi degli attributi di Dio, non altro significa, se non che sieno lo stesso Dio così peculiarmente modificato: siccome, che una moneta, che una statua sieno modificazioni dell' oro , non altro significa, se non che sieno lo stesso oro così diversamente modificato ; come può rendersi manifesto dalla definizione 1. della parte 2. in cui dice: *per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo, & determinato modo exprimit*. Quindi gli esseri intelligenti saranno modi, che in certa determinata maniera esprimono l'essenza di Dio , in quanto si considera come una cosa pensante, cioè saranno lo stesso Dio, in quella peculiare maniera modificato. Ma chi non vede quanto sia assurdo l'affermare, che gli esseri intelligenti sieno lo stesso Dio , variamente modificato? conciossiacchè fra gli esseri intelligenti l'uno conosce l'oggetto, che l'altro non conosce ; l' uno giudica il vero , l'altro il falso : l' uno ama lo stesso oggetto, che l'altro odia : E queste cose opposte fra se avvengono sovente nello stesso tempo: siccome dunque è assurdo il dire , che tante contraddizioni si avverino nello stesso Iddio ; così assurdo sarà pure il dire, che Dio è l'unica sustanza , dalle cose particolari diversamente modificata . In

que-

questo sistema Iddio più non sarebbe immutabile: altra assurdità, che dalle Spinoziane proposizioni manifestamente consegue; imperciocchè se tutte le cose del mondo soggiacciono a tante mutazioni, che a pena per uno stante rimangonsi nel medesimo stato, ne segue, che se tutte le cose dell'universo sono modificazioni di Dio, cosicchè sieno lo stesso Dio, variamente modificato secondo la varietà delle cose, Iddio sarà il soggetto d'innumerabili mutazioni; e però anch'egli stranamente mutevole. *Pythagoras*, dicea pure Cicerone di questo Filosofo, il cui errore fu in tanta parte dallo Spinoza rinnovato, *qui censuit (Deum) animum esse per naturam rerum omnium intentum, & commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione animorum humanorum discerpi, & dilacerari Deum, & quum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram; quod fieri non potest:* Spinoza, soggiunge il Bayle (*a*), è nel medesimo laberinto: egli sostiene di non ammettere, che una sustanza, e la nomina Dio; onde sembra, che esso non ammetta che un Dio; ma veramente egli ne ammette una infinità senza saperlo. Aggiungasi, che se tutti gli uomini fussero sustanzialmente Iddio, a lui dovrebbono imputarsi le iniquità tutte quante che contaminano il genere umano: *Quod si ita est*, conchiudeva Agostino confutando

A a 2 un

(a) contin. des pens. div. §. 26.

un somigliante errore (*a*) *quis non videat, quanta impietas , & irreligiositas consequatur , ut quod calcaverit quisque , partem Dei calcet , & in omni animante occidendo pars Dei trucidetur? Nolo omnia dicere , quæ possint occurrere cogitantibus , dici autem sine verecundia non possunt*. Ecco il Dio dello Spinoza troppo diverso da quello , che è l' oggetto della vera Religione, e delle presenti nostre fatiche.

98. Potrà parere incredibile , che di un così ripugnante sistema pretendasi di ritrovare le prove sino nella Divina Scrittura : Eppure queste si trovano, se ascoltiamo lo Spinoza, e appresso lui il Tolando, ed il Poiret, suoi fedeli seguaci. L'anima, dicon costoro, nelle Scritture , spesso si chiama lo spirito, e il fiato di Dio: nel capo 2. del Genesi appellasi spiracolo della vita , che Dio spirò nel volto di Adamo , e nel c. 9. dove si narra, in qual maniera volesse Iddio sterminare l'uomo dalla faccia della terra , dice Iddio: *non permanebit spiritus meus in homine* ; ciò che così si spiega nel Divin libro di Giobbe c. 34. *si spiritum illius, & flatum ad se trahat, deficiet omnis caro simul*. Anche Salomone , aggiungono , parla nella medesima maniera al c. 12. dell' Ecclesiaste : *redeat spiritus ad Deum , qui dedit illum, & corpus in terram, unde sumptum est* : e come il corpo torna nella terra , qual parte nel suo tutto; così lo spirito torna a Dio, come al fonte della sua origine. Ma so-

(a) de civit. Dei l. 4. c. 12.

ſopra tutto abuſa lo Spinoza delle parole dette dall'Apoſtolo Paolo al c. 17. degli atti degli Apoſtoli, ove diceſi, che noi viviamo, ci moviamo, e ſiamo in Dio. Ma a comprovare una falſità così moſtruoſa, ſono recati in vano queſti divini parlari, che tutt'altro ſignificano da quello, che pretendono lo Spinoza, e i ſuoi ſeguaci. Per quantunque ſia alcuno poco uſato nella lezione delle Divine Scritture, non avrà potuto a meno di non riflettere, che è un perpetuo linguaggio di quelle attribuire le azioni delle cauſe ſeconde a Dio, perchè è la cauſa prima: e quindi non v'è per queſto maggiore ragione di aſſerire, che ſono parti di Dio tutte le coſe, che ſono nell'univerſo, di quella, che v'abbia per conchiudere, che anche il vento, le tempeſte, i monti ec. ſono nel parlare della Scrittura membri di Dio, perchè di Dio ſon dette eſſere quelle coſe. E' coſa da maravigliare, che dei mentovati Divini teſtimonj abuſi lo Spinoza, il quale nel ſuo Trattato Teologico politico chiaramente avverte, tale eſſere il coſtume delle Divine Scritture. Iddio detto è di ſpirare nell'uomo lo ſpiracolo della vita, perchè egli dal niente creò nell'uomo lo ſpirito, o ſia l'anima, quaſi un effetto della ſua onnipotenza, onde il Criſoſtomo, Agoſtino ed altri Padri diſſero, eſſere l'anima ragionevole il Deiforme ſpiracolo della vita. Le altre parole del Geneſi non altro voglion ſignificare, ſe non che lo ſpirito, e la vita da Dio ſpirata nell'

nell'uomo, in questo più non rimarrebbono, e questa è la ragione, per cui Dio chiama suo lo spirito dell'uomo, e per cui presso il Profeta Daniele c. 5. dicesi, che Iddio hà l'anima nostra nelle sue mani. Questo è pure il parlare degli uomini, che suo chiamano l'argento, e l'oro, di cui sono padroni, non perchè l'argento, e l'oro sieno parti del loro individuo. Chiara è niente meno l'intelligenza delle parole di Giobbe; per le quali ci fa intendere, che se Dio chiamerà a se l'anima dell'uomo, per cui questi e spira, e vive, la vita corporale di lui verrà meno del tutto. Il raziocinio, che si pretende di dedurre dal Testimonio di Salomone, niente non conchiude, essendo manifesto, che l'anima fu creata dal nulla, e che il corpo fu formato della terra già avanti creata. Le parole finalmente tratte dagli atti Apostolici non significan già, spiega ottimamente S. Cirillo, quasi fusse presago dell'abuso, che dovea farsene (a), che noi viviamo nella sustanza medesima di Dio, o che siamo una parte di lui, ma unicamente, che siamo, e viviamo per Lui, come per la vera causa creatrice, e conservatrice della nostra esistenza. Con questa chiara, e naturale spiegazione delle Divine parole si rendon manifesti, e l'inganno, e l'impudenza dello Spinoza, e de'suoi seguaci, che per una ridicola impostura abusano dell'autorità di quel

(a) l. 9. in Joan. c. 40.

quel Dio, che moſtrano di non conoſcere, poichè nel loro ſiſtema lo rinnegano.

LEZIONE DECIMANONA.

Si provano inutili le difeſe procacciate allo Spinoziano Siſtema. Confutaſi il Kuffelero.

99. ADoperò lo Spinoza, come adoperano tutti coloro che maeſtri ſi fanno dell'errore. Temendo egli la diſapprovazione de' ſaggj, e l' indignazione di tutti gli uomini, guardoſſi con diligenza dal ſignificare chiaramente, che altro Dio non v' era, fuorchè queſto Univerſo. Ugualmente cauti furono i difenſori del Siſtema Spinoziano, i quali niegano diſperatamente, che lo Spinoza abbia mai creduto, che Dio non è una coſa diſtinta da queſto Univerſo, e però affermano che la noſtra confutazione proviene dall' intendere tortamente i penſieri dello Spinoza, e maſſimamente dal non comprenderſi da noi, coſa egli intendeſſe con queſti nomi di ſuſtanza, e di modificazione. Per ſuſtanza, ſoggiungono i cattivi diſcepoli del peggiore Maeſtro, non intende egli quello, che noi avviſiamo, cioè un eſſere, che da un altro non dipende, quaſi da ſuggetto d' ineſione, come parlan le ſcuole; inteſe unicamente ciò, che ſignifica queſta definizione della ſuſtanza addottata da tutti, *un eſſere che ſuſiſte per ſe*, cioè un eſſere, che da niuna cauſa non dipende. Queſta intel-

telligenza secondo il loro parere, si fa parimente chiara dall'affermare lo Spinoza, che *una substantia non potest produci ab alia*: lo che può sibbene intendersi d'un essere indipendente da qualunque causa, non già d'un essere, che sia precisamente il soggetto d' inesione. In secondo luogo, perchè asserisce lo Spinoza, che la sustanza è unica, indivisibile, infinita; e se avesse inteso, che tale fusse qualunque sustanza, che da niun soggetto d' inesione non dipende, non tanto dovrebbe essere tacciato d'empietà, quanto di follia; imperciocchè qual uomo di mente sana non giudicherà mai, che un essere, il quale da un altro non dipende quasi da soggetto d' inesione, quale e la materia, non è unico, ma moltiplice, non indivisibile, ma divisibile in parti innumerabili, non infinito, ma piuttosto in qualunque sua parte dentro angusti confini circoscritto. Quanto al termine di modificazioni di questa sustanza, che lo Spinoza dice essere tutte le cose particolari, non così vuole intendersi, se ascoltiamo i defensori di questo sistema, quasicchè significhi, che tutte le cose particolari sieno quell'unica sustanza, in diverse maniere modificata secondo la diversità della cosa; ma vuol dire unicamente, che le cose dipendono da Dio nel loro essere, e nel loro operare, come la figura, e il moto dipendono dal soggetto, in cui sono, e però diconsi modificazioni; questo è che significa la proposizione 15. della

par-

parte 1. *Quidquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*; e la proposizione 18. *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*; in quanto che Iddio empiendo ogni cosa della sua immensità, può dirsi, ch' Egli produca in se tutto ciò, che produce. Che se le cose particolari non volle appellare sustanze, questa fu la ragione, perchè cioè pareagli, che la definizione di un essere per se sussistente convenisse al solo essere, che è da se stesso. Ed in verità, conchiudono, che lo Spinoza distinguesse Iddio dalle cose particolari, dimostrasi fra le altre dalla proposizione 33. della parte 1. *res nullo alio modo, aliove ordine a Deo produci potuisse ab eo, quo sunt producta*.

100. Ma queste sono cattive difese d' una pessima causa: abbiamo già veduto, in qual senso voglia intendersi nel sistema Spinoziano il termine di sustanza: pretendesi non di meno, che questo senso si determini da quella proposizione, in cui dice, che *una substantia non potest produci ab alia*, la quale non può intendersi, se non se dell'essere, che è da se stesso. Io però rispondo, che in verità non dovrebbe intendersi, se non che di un tal essere; ma così non voleva intendersi da colui, il quale negava, che alcuna cosa potesse dal niente prodursi: dunque dalla recata proposizione si può al più indeterminatamente inferire, che, o intendesse per sustanza l'Essere da se stesso, o che pensasse, che niun

niun essere non si poteva dal nulla creare: ma di queste due cose non si inferisce già determinatamente la prima, anzi più tosto determinatamente si esclude: conciossiacchè se in quella proposizione adoperato avesse il nome di sustanza per accennare l' Essere, che è da stesso, questo sarebbe il senso della proposizione mentovata, cioè che un essere da se stesso non può essere prodotto da un altro essere da se stesso; ridicola proposizione: non può dirsi adunque, che per sustanza intendesse l'essere da se stesso, e però rimane, che intendesse ciò, che comunemente intendesi per quel nome, e così accennasse ancora, che niuna cosa non può crearsi dal niente. Che poi dicasi essere proprio unicamente di un uomo pazzo il voler significare con questo nome di sustanza quello, che comunemente intendesi, e volere nondimeno, che la sustanza sia unica, indivisibile, infinita, sappiano pure gli Spinozisti, che io non sento scrupolo alcuno nel giudicare, che lo Spinoza sia pervenuto a questo eroico grado di follìa, siccome suole addivenire a tutti gli amatori di stravaganti novità. Sembrami per tanto di poter sicuramente affermare, lo Spinoza essere così impazzito, che con questa voce di sustanza, intendendo quello, che intendesi volgarmente, volesse non di meno, che unica fusse la sustanza, ed indivisibile, e infinita. Ciò, che affermo, oltre le cose, che dette sono, più manifestamente appare dalla proposizio-

zio-

zione 5. della parte 1. che è questa, che soggiungo: *in rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ, ejusdem naturæ sive attributi*: la forza di questa proposizione non è già, che non si possan dare due sustanze, attesa l' idea, che vuol aversi della sustanza, ma che la stessa, e medesima natura non può a più cose convenire: dunque in questa proposizione il nome di sustanza non è peculiarmente acconciato a quell'Essere che è da se stesso, ma a qualunque altro essere, che non abbisogna dal suggetto, in cui sussistere. Asserisce innoltre lo Spinoza nello scolio alla dimostrazione della proposizione 5. che *materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter*: ecco quì pure detta indivisibile la materia, come nella proposizione 13. detto avea indivisibile la sustanza; ed afferma, che le diverse cose materiali sono unicamente diverse modificazioni della materia, siccome sopra avea asserito, che tutte le cose particolari sono unicamente diverse modificazioni degli attributi di Dio. E' dunque un cavillare manifesto, se vuol negarsi, che lo Spinoza col nome di sustanza abbia inteso di significare qualche altra cosa distinta da quelle, che sustanze si chiamano volgarmente.

101. Quanto alla parola di modificazione, le cose già dette potrebbono essere assai a persuadere un docile intelletto, che

lo Spinoza con quella non altro intese, se non se ciò, che in altro sussiste, come in soggetto. Che così intendesse, si può nondimeno maggiormente confermare con quello, che dice lo Spinoza nello scolio sopraccitato, cioè che le parti della materia, *modaliter tantum distinguntur, non autem realiter:* quì certamente la modificazione si prende nel senso comune; perchè dunque dovrem dire, che altrove usi della stessa parola in un senso totalmente diverso, senz' aggiugnere alcuna nuova definizione? Innoltre, se col termine di modificazione intendesse ancora tutto ciò, che volgarmente dicesi sustanza, sarebbe costretto a confessare, che queste sustanze sono prodotte dal nulla: ma essendosi già più volte osservato, che lo Spinoza nega la produzione dal niente, ne segue, che con questi termini di modo, di modificazione, non dipartesi dalla comune significazione. Quindi allor che dice, *res nullo alio modo, aliove ordine produci potuisse ab eo, quo sunt productæ*, deve intendersi lo Spinoza, non che Iddio produca le cose da se realmente distinte, ma che produce varie modificazioni della sua estensione, e del suo pensiere. Così mentre afferma nella proposizione 18. che Dio *est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*, deve intendersi in questo senso il più naturale di tutti, cioè che Iddio tutto ciò, che produce, lo produce in se stesso. Finalmente quel parlare Spinoziano, *quidquid est, in Deo est &c.* domanda una intelligenza molto di-

diversa da quella, che devesi al testimonio dell'Apostolo Paolo, di cui abusa lo Spinoza, significando costui con sì fatto parlare quello, che delle cose materiali significherebbe ognuno, dicendo, che tutte le cose materiali, che si fanno, fannosi nella materia, e che nessuna cosa materiale non può farsi, nè concepirsi senza la materia, indicando così, che tutte le cose materiali sono modificazioni della materia, e nella materia sussistenti, come nel lor proprio suggetto: tale adunque fu il pensare dello Spinoza, qual da noi fu sopra divisato.

102. In vano pure si adopera il Cuffelero (*a*) di provare, che lo Spinoza non attribuisce a Dio l'estensione corporale, ma solamente un estensione intelligibile, che noi non possiamo immaginare: imperciocchè io rispondo primieramente, che l'attribuire a Dio un'estensione intelligibile, che non possiamo immaginare, o è un attribuire ciò, che è affatto chimerico, o qualche cosa, di cui non abbiamo nessuna idea: siccome chi dicesse, che Dio è una materia intelligibile, che immaginar non possiamo, o imputerebbe a Dio una cosa chimerica, se parlasse della materia secondo l'idea, che di quella abbiamo, o niente imputerebbe a Dio, se accennasse un nuovo genere di materia, di cui non abbiamo alcuna idea. Similmente se prendasi l'estensione nel senso comune, cioè per una cosa, che può essere misurata, lo Spinoza at-

(a) in spec. artis rat. p. 222.

attribuiſce a Dio una coſa chimerica : ſe poi intendaſi un altra eſtenſione, di cui non abbiamo alcuna idea, dico, che queſta è una parola ſenza ſignificanza ; e però con quella eſtenſione niente a Dio non ſi attribuirebbe. Riſpondo in ſecondo luogo, che lo Spinoza attribuiſce veramente a Dio l' eſtenſione corporale; imperciocchè o conſidera la corporale eſtenſione, come un accidente ſenza ſoggetto, o col ſoggetto: nella prima maniera l' eſtenſione corporale non può ſuſſiſtere : ſe nella ſeconda maniera la conſidera, o queſto ſoggetto è Dio, o qualche altro eſſere : ſe la prima coſa ſi affermi, dunque l' eſtenſione corporale converrà a Dio: ſe affermiſi la ſeconda, queſt' altro eſſere ſarà diſtinto da Dio, e queſto non eſſendo altro, ſe non ſe la materia, la materia ſarà diſtinta da Dio ; e però prodotta o dalla ſuſtanza di Dio, o dal niente: non dalla ſuſtanza di Dio, perchè ſe a Dio non conviene l' eſtenſione corporale, ma la ſola intelligibile, Dio non ſarà materia, e però non ſarà la ſuſtanza, da cui poſſa eſſere la materia prodotta : dunque rimane, che ſia prodotta dal niente: ma poichè nega lo Spinoza, che alcuna coſa poſſa produrſi dal niente, reſta però, che ſecondo il penſare dello Spinoza il ſoggetto della eſtenſione corporale, ſia qualche coſa non diſtinta da Dio, cioè Dio ſteſſo. Laſcio da parte altri ſofiſmi, e cavilli del Cuffelero, che dimoſtrano abbaſtanza, quanto cattiva cauſa preſo aveſſe a di-

difendere, e i quali come degni non sono di essere letti, così nemmeno di essere confutati. Poniam fine ormai a così assurdi sistemi, e della suprema Divinità parliamo in più ragionevol maniera.

LEZIONE VENTESIMA.

Mostrasi, qual sia Iddio, che è il solo Essere, che è da se stesso Confutansi M. de Montesquiou, e M. Bayle.

103. L'Essere da se stesso, la cui esistenza abbiamo altrove dimostrato, non è altri che Dio, il quale, non è la materia, siccome contro gli Epicurei provammo, nè con la materia non dee confondersi, come vorrebbono gli Spinozisti; ma è un purissimo spirito, Creatore di tutte le cose, e al quale essenzialmente conviene ogni possibile intrinseca perfezione, o formalmente, o, come dicesi, per eminenza. Dico, che a Dio, cioè all'Essere da se stesso, e alla prima causa universale, vuolsi attribuire ogni possibile perfezione: non già, che io pretenda, che dagli effetti da questa causa universale creati, si possa l'esistenza inferire di Dio, sotto l'idea d'un Essere assolutamente infinito; lo che da questi effetti per ogni parte finiti, non si può per avventura dimostrare. Pretendo unicamente, che dedurre si possa una causa, che contiene tutte le possibili perfezioni, la quale dovrà dirsi perfettissima, e anco-

cora nelle perfezioni illimitata, in quanto che non le manca nessuna possibile perfezione. Che se alcuno credesse, essere possibili perfezioni infinite, gli argomenti nostri hanno diritto di esigere, che queste perfezioni tuttequante si attribuiscano alla prima causa universale, e a quell'Essere, che solo è da sestesso. Dico innoltre, che quantunque a questo Essere tutte convengano le possibili perfezioni, non gli convengono però tutte per la stessa maniera: ma altre sono in Dio formalmente, ed altre solo per eminenza. Questi, è vero, sono antichi vocaboli, che ci fan nondimeno riflettere ad una distinzione, necessaria a ben intendere la verità, che è l'oggetto della presente lezione. Non piacque al Signor le Clerc (*a*) di riconoscerla, e cadde per questo in un errore assai pericoloso, asserendo, che a Dio per ugual maniera convengono le perfezioni dello spirito, e quelle del corpo: dottrina, dalla quale potrebbe alcuno agevolmente inferire, che Dio è un Essere, composto, siccome noi, di spirito, e di materia. Bisogna dunque asserire, che quelle perfezioni, che tali sono per eccellenza, e che a maggiori perfezioni non si oppongono, come la giustizia, la sapienza, la bontà, e le altre, risiedono in dio formalmente, come in quell'Essere, in cui più, che in altro qualunque, hanno diritto di esistere. Ma quelle perfezioni, che impropriamente così son

(a) peneumatol. sect. 3. c. 3.

ſon dette, perchè eſcludono perfezioni maggiori, e ſoglion eſſere a qualche difetto congiunte, quali ſono le proprietà dei corpi; queſte in Dio contengonſi per eminenza, cioè per una guiſa più eccellente, che nelle coſe create non ſono. Potrebbe dirſi, che il contenere per eminenza qualche perfezione, ſia l'avere una tal perfezione d'ordine ſuperiore, che nella ſua virtù contiene tuttociò, che v'è di buono nella perfezion inferiore: onde le perfezioni tutte delle creature, in quanto ſono in Dio per eminenza, altro non ſaranno, ſe non ſe la ſteſſa creatrice eſſenza di Dio, ſiccome parlano i Teologi noſtri, che vedere ſi ponno da chiunque doſideraſſe una ſpiegazion più ampia dell' accennata diſtinzione: e noi ſenza più paſſiamo a dimoſtrare la propoſta verità.

104. Qualunque perfezione deve in alcuna delle due poco avanti eſpoſte maniere contenerſi nella ſua cauſa; altrimente la perfezione o ſarebbe ſenza la debita cauſa, e ſenza ragione ſufficiente, o ſarebbe prodotta da una cauſa, che non avrebbe la virtù di produrla; delle quali coſe l'una non meno che l' altra ſono aſſurde: tutte dunque le perfezioni, non ſolamente quelle, che negli uomini ſi ritrovano, e nelle altre coſe, ma quelle pure, che poſſibili ſono in qualſiaſi maniera sì nella ſpezie, che nel numero, e nella grandezza, debbono in qualche cauſa avere la loro ſoſſicienza ad eſiſtere, e però almeno virtual-

mente essere in quella contenute: dunque o in una causa, che sia prodotta, o in altra, che prodotta non sia: non già in una causa prodotta, perchè la perfezione ancora di questa si dee nella causa produttrice contenere: rimane adunque, che ogni perfezione abbia la sua sofficienza ad esistere dalla causa non prodotta, o sia da qualche essere, ch' è da se stesso, e che Dio si appella. Ne alcuno non pensi, che ripugni l' unione di tutte le perfezioni, che pure son dette: conciossiacchè si può l'opposito dimostrare. Una pura perfezione è un puro bene; e il puro bene non può essere da un altro puro bene escluso; perchè al bene non opponsi, se non il solo male; il bene adunque non può escludere, se non il male; e qual male può esservi in un puro bene? Sarà dunque vero, che un puro bene non potrà escludere un altro bene somigliante, e per conseguente, che una pura perfezione non può escludere un altra simile perfezione: dalle quali cose vuolsi didurre, che l' adunanza di tutte le perfezioni così non ripugna, che ripugna più presto l' opposito nell' Essere, che è da se stesso.

105. A dileguare facilmente le opposizioni, che contro la verità dimostrata ci vengon fatte dagl'increduli, dò un generale principio, di cui si vuole sovvente far uso, e che altrove ancora ricorderemo. Se esiste l'essere sommamente perfetto quello deve essere impercettibile da una mente imper-

perfetta, ſiccome è quella dell' uomo; dunque più coſe ſarannovi in queſto Eſſere, che per noi non ſi poſſono intendere, e delle quali non poſſiamo rendere una chiara ragione. Da queſto principio certiſſimo, coſa ne ſegue? ne ſegue, che l'oſcurità nell'intendere, e nello ſpiegare molte coſe, che a queſto Supremo Eſſere incomprenſibile appartengono, non può in alcuna maniera provare, che un tal Eſſere così perfetto non eſiſta. Da queſto pure ne ſegue, che ſe alcuno opponendoci a cagione di eſempio, due perfezioni, le quali ſembrano non poterſi in Dio accordare, ottenga da noi una ſincera confeſſione di non ſaperle accordare, niente per queſto contro di noi non conchiude: allora ſolo potrebbe contro di noi qualche valevole conchiuſione dedurre, ſe provaſſe con evidenti ragioni, che due vere perfezioni, qualunque ſienſi, non poſſono inſieme eſiſtere nell' Eſſere, che è da ſe ſteſſo, dico evidenti: imperciocchè ſe tali non ſono, quelle proveranno unicamente, che da noi non ſi può intendere la maniera, con la quale quelle due perfezioni in Dio ſi ritrovino; lo che non nuoce alla verità ſtabilita in queſta lezione. Altro è il ſapere, ſe qualche coſa eſiſta, ed altro è il ſapere, come quella eſiſta: all'intendimento noſtro non appartiene lo ſpiegare la maniera, con la quale ſieno in Dio le perfezioni tutte quante; ma baſta di generalmente dimoſtrare, che quanto havvi di vera perfezione, in Dio e-

ſiſte neceſſariamente, comecchè non appariſca chiaramente la maniera, con la quale poſſono eſſere in Dio ; giacchè queſta oſcurità non prova, che in Dio non ſieno, ma unicamente prova l' ammirabile Divina eccellenza, che al limitato noſtro intendere rende impercettibile l' eccellenza delle divine perfezioni. Poſto queſto generale principio, quando mi ſi oppone, che la ſemplicità, e la immenſità ſono pure perfezioni, che non poſſono nondimeno nello ſteſſo Eſſere ritrovarſi, perchè ſcambievolmente ſi diſtruggono, non potendo eſſere ſemplice ciò, che è immenſo; io domanderò, ſe queſto argomento ſia evidente? concedo, che la ſemplicità, la quale eſclude ogni parte, e la immenſità, che eſclude ogni limite, ſono pure perfezioni, le quali debbono formalmente eſiſtere in Dio. Concedo ancora, che la umana ragione non ſa chiaramente intendere la maniera, con la quale ſi accordino inſieme le due perfezioni predette: niego ciò non pertanto, che la ſimultanea loro eſiſtenza evidentemente ripugni: conciosſiacchè è vero ſibbene, che nella idea della immenſità ſembra inchiuderſi l'idea della eſtenſione, che non può eſſere ſenza parti: ma così ſembra a noi, perchè qualche idea della immenſità abbiamo acquiſtato dalle coſe materiali, che ſono eſteſe, ed hanno parti, accreſcendole cioè con la mente, quanto per noi ſi può. Quindi ne avviene, che per queſto nome d' immenſità ſoliti

liti ſiamo d' intendere non preciſamente la privazione di termine, ma piuttoſto un' eſtenſione ſenza termine. Per altro; ſe voleſſimo aſtrarre la mente da qualunque ſoggetto, l'immenſità pure ſarebbe nella noſtra mente una privazione di termine, la quale non richiede un ſoggetto eſteſo più toſto, che ſenza l'eſtenſione. E in verità ſe la privazione di termine ſi addatti alla potenza, o alla ſapienza, a noi pure apparirà non dedurſene per queſto, che la potenza, o la ſapienza ſiano eſteſe. Se col nome d' immenſità voleſſe alcuno tortamente intendere una eſtenſione priva di termini, niegherò allora, che l'immenſità ſia una pura perfezione, e che formalmente eſiſta in Dio: non è dunque evidente, che ripugni ritrovarſi in Dio, e la ſemplicità, e la immenſità; purchè per immenſità intendaſi preciſamente la privazione di termine.

106. Similmente riſponderei allo Scrittore delle lettere Perſiane, laddove ſembra di volere inferire, che la libertà, e l'immutabilità non ſi poſſano in Dio ritrovare; e aggiugnerei, che l'immutabilità domanda unicamente, che alcuno non poſsa, a cagione di eſempio, non volere ciò, che una volta ha voluto; ſiccome la libertà ſecondo la ſua generale nozione, non domanda, nò, la facultà di non volere ciò, che una volta ſi è voluto, eſsendo queſto un difetto peculiare alla libertà dell'uomo, la quale però alla immutabilità ſi oppo-

po-

pone: ma la libertà necessariamente non domanda altro, se non che alcuno avanti di eleggere abbia potuto non volere, o volere ciò, che elegge; e siccome questa libertà alla immutabilità non si oppone: così provare non si può, che queste perfezioni non sieno in Dio. Dal poco che sin'ora è detto, si potrà osservare, che le opposizioni di certi spiriti inquieti, e cavillosi provengono da una falsa nozione, che nella loro mente si formano di questa, o di quella perfezione, e che dallo stabilire la loro vera essenza, lo scioglimento consegue d'ogni sofisma.

107. Il Bayle in molti luoghi delle sue opere viene rinnovando gli argomenti di Marcione, che leggiamo presso di Tertulliano, e quelli di Celso da Origene riferiti, ed altri di simil genere, i quali or niegano a Dio la provvidenza per la inuguale distribuzione de' beni, ora la giustizia per la felicità de' malvaggj, e per l'oppressione de' buoni, ed ora la Santità per la permissione del peccato: ma noi ci asterremo presentemente dal confutare sissatti argomenti, giacchè di questo dobbiamo a lungo disputare nelle lezioni sopra la Divina Provvidenza. Basterà di riferire a questo luogo l'argomento di Epicuro presso Lattanzio (a): Dio, dicea colui, o vuol togliere i mali, e non può, o può, e non vuole: o non vuole, nè il può; o il vuole, e il può: se la prima cosa si affermi, Iddio è debole, e imbelle; se la seconda, è in-

(a) de ira Dei c. 13.

è invidioso; se la terza, è invidioso, e imbelle; se l'ultima, donde provengono adunque tanti mali? o perchè Iddio non gli toglie? A sì curiose interrogazioni egregiamente rispondea il mentovato Lattanzio: *idcirco non tollit, quia & sapientiam, qua bonum, & malum discernere possit, homini tribuit: Sublatis vero malis, inutilem esse sapientiam, nec ulla in homine virtutis remanere vestigia, cujus ratio in sustinenda, ac superanda malorum acerbitate consistit.* Può dunque Iddio togliere ogni male, e nol vuole: ma da questo non si può inferire, ch'egli sia invidioso, o a qualche altra imperfezione soggetto: imperciocchè a poter dedurre così, bisognerebbe, che conoscessimo evidentemente, che non vi è alcun motivo ragionevole, per cui Iddio, potendolo, non voglia togliere questi mali: or sicuramente non abbiamo tale evidenza, anzi gravissimi argomenti vi sono a dimostrare l'opposito. Boezio nel l.1. della consolazione introduce un certo Filosofo, il quale interroga: *si Deus est, unde malum est?* Ma doveasi più tosto argomentare così, risponde un grandissimo Maestro: (*a*) se v'è il male, dunque v'è Dio; imperciocchè non vi sarebbe il male, tolto l'ordine del bene, la cui privazione è male; e quest'ordine non vi sarebbe, se non vi fusse Iddio. Di tutto questo resteremo per avventura persuasi vie maggiormente nelle sopraccitate lezioni.

108. Anche dalla Religione rivelata, procac-

(a) D. Thom. l. 3. contr. gent. c. 71.

cacciansi nuove armi i nemici d'ogni Religione; e Dio, dicon eglino, è il Padre, non meno che il Figliuolo, e lo Spirito Santo: eppure nè il Figliuolo, nè lo Spirito Santo non hanno la virtù generatrice: v'è dunque qualche perfezione, che non ha quegli, che è Dio. Frivola opposizione: noi quì non ragioniamo di qualche persona Divina, ma di Dio; e poichè il Padre è Dio, ed Egli ha questa perfezione di generare, sarà dunque falso, che in Dio non siavi questa perfezione. Nè non segue per questo, che la persona del Figliuolo, e quella dello Spirito Santo sieno minori della persona del Padre: imperciocchè la generazione attiva è una perfezione uguale alla generazione passiva; e lo stesso vuol dirsi della attiva, e passiva spirazione. Nè alcuno non ripigliasse, che dunque una Divina Persona non ha tutte le perfezioni; imperciocchè risponderò, questo essere falso, se delle perfezioni si parli, che migliori sono di quelle, che loro s'oppongono; comecchè questo sia vero, se delle altre perfezioni si ragioni: imperciocchè ciascheduna Divina Persona non ha quelle perfezioni, che hanno una perfezione opposta di uguale eccellenza. Il Padre non ha la virtù passiva di generare, e il Figliuolo non ha l'attiva; ma e questa, e quella sono due perfezioni opposte, ed uguali: e che ciascheduna delle Divine Persone non abbia alla stessa maniera tali perfezioni, questa non è un imper-

per-

perfezione, nè questo non nuoce alla verità dimostrata: non è una imperfezione; poichè ripugna, che la medesima Persona sia, e Padre, e figliuolo: non nuoce nemmeno; poichè sarà sempre vero, che in Dio sonovi tutte le perfezioni, o formalmente, o per eminenza, come in questa lezione si è preso a dimostrare. E avvertasi, che a confutare i nostri argomenti bisogna provare, che vi sono alcune pure perfezioni, le quali non possono insieme sussistere, nè nella medesima persona, nè nella stessa natura: conciossiacchè se due perfezioni posson sussistere nella stessa natura, sarà vero, che posson insieme sussistere. Così è certo, che la Paternità, a cagione di esempio, e la Filiazione sussistere non possono nella medesima natura, e persona; imperciocchè sono perfezioni relative, che domandan termini distinti: ma non si prova, che non possan sussistere nella medesima natura, anzi l'opposito è certo dalla religion rivelata, da cui si trasse la presente difficoltà.

109. Si è detto sempre, che in Dio sonovi tutte le perfezioni, che non hanno alcuna mescolanza d' imperfezione, e che non oppongonsi a maggiori perfezioni, e però sarebbe fuor di proposito l'opporre, che in Dio quelle perfezioni non sono, che i corpi hanno; imperciocchè è manifesto, che l'essenza del corpo porta seco qualche difetto, e a maggiori perfezioni si oppone, siccome son quelle, che con-

vengono ad una ſpirituale ſuſtanza, la quale neſſun vizio non involvendo, nè ad una maggior perfezione non opponendoſi, deve eſſere propria dell'Eſsere perfettiſſimo, il quale con l'infinita ſua potenza crea i corpi, e nella infinita ſua eſsenza contiene tuttociò, che di buono v'hà nei corpi, ma ſolo per eminenza, e in una maniera aſsai diverſa da quella, per cui contiene le perfezioni dell'eſsere ſpirituale. Non ſi può dunque alcun argomento efficace opporre, il quale dimoſtri, che in Dio tutte non ſono le poſſibili perfezioni.

LEZIONE VENTESIMAPRIMA.

Si dimoſtra, che l'Eſſere Divino è unico.

110. AD un Eſſere, che è da ſe ſteſſo, e a cui in peculiar maniera tutte convengono le poſſibili perfezioni, non ſi può ragionevolmente negare l'unicità. Non v'è pur uno, il quale non penſi, che l'avere un ſupremo, e univerſale Dominio, l'eſſere indipendente da qualſiaſi altro, e l'eſſere il primo in ogni genere, non ſia una perfezione: imperciocchè meglio è non avere altro uguale, che averne alcuno; meglio è avere tutte le coſe ſotto di ſe, che ſopra, o al fianco; meglio ſignoreggiar ſolo, che non avere compagno nel dominio: dunque anche queſta perfezione deve avere da alcuno la ſua ſufficienza ad eſiſtere; altrimente ſarebbe im-

impoſſibile, e così più non ſarebbe perfezione : ma in vano ricercherebbeſi queſta ſufficienza, fuorchè in un ſolo: concioſſiacchè ſe l'anzidetta perfezione riceveſſe da più la ſua ſufficienza ad eſiſtere, neſſuno di quelli ſarebbe primo, lo che è contro la ſuppoſizione, che ora ſi fa ; non può dunque ammetterſi, che un ſolo Dio, un ſolo Eſſere da ſe ſteſſo, il qual ſia la cauſa prima, e univerſale, e però grande in ogn'altra poſſibile perfezione. Aggiungo in oltre, che ſe poſſibili ſono più Dii, o ſia più eſſeri, che fuſſero da ſe ſteſſi, non v'è ragione di negare, che poſſibili non ſienoancora infiniti: perchè, toſtochè qualche natura può multiplicarſi, può multiplicarſi pure in infinito; converrebbe dunque dire, che neceſſariamente vi ſono infiniti eſſeri da ſe ſteſſi; giacchè un'eſſere, che è da ſe ſteſſo, deve neceſſariamente eſiſtere: o convien dunque ammetterne un ſolo, o infiniti, e ſiccome l'ammetterne infiniti è aſſurda coſa, e ridicola, biſognerà conchiudere, che deve ammetterſene un ſolo.

111. A queſto argomento metafiſico, ſi può aggiugnere ancora la ſeguente ragione morale, aſſai opportuna a dimoſtrare la ſteſſa verità. Tale è l'ordine di queſto univerſo, tale l'uniformità, e la coſtanza con cui ſi conſerva, che può a ciaſcuno perſuadere, che un ſolo è ſtato il Sovrano artefice di quello. E certamente ſe quelle opere, nelle quali vedeſi una meno am-

mirabile disposizione delle parti, giudichiamo, che non han potuto essere architettate, se non se da un solo, con quanto più di ragione vuolsi lo stesso giudicare dell' ordine maraviglioso, e molteplice delle tante cose, ond' è il mondo composto? So quello, che si è pensato a indebolire la forza dell' accennato argomento, e nol voglio dissimulare. Un solo, ripiglia il Politeista, può dirsi il Creatore del mondo, non nella natura, ma nella unione, come molti artefici ponno concorrere a fabbricare una casa istessa. In tutti gli ordini delle cose, ond'è l' Universo formato, così si può venire a qualche primo principio, che discoprasi molti essere siffatti principj, e varj secondo la varietà delle cose, ed uno sia il principio creatore degli Spiriti, altro quello de' corpi ec. Ma io rispondo, che un efficace ed esatto raziocinio dell' opposito ci persuade; imperciocchè io discorro così. Per l'una parte questo maraviglioso ordine dell' Universo, e delle sue parti indica assai essere così tutte le cose disposte, che in certa guisa ad uno solo fine cospirano; per l'altra la ragione ci persuade, che più Creatori non poteano così bene accordarsi nella produzione di ciascheduna parte, onde ognuna di queste sì perfettamente rispondesse al tutto; imperciocchè o que' multiplici Creatori accordaronsi con tanta esattezza nello stesso fine con qualche subordinazione ad un artefice più eccellente, o senza di quella: la prima cosa

sa

ſa non vuole affermarſi dai Politeiſti, ed io aggiungo, che non può dirſi nemmeno la ſeconda; imperciocchè o que' multiplici creatori ſenza alcuna dipendenza nell' operare accordaronſi inſieme per neceſſità, o per libero volere, ovvero, à caſo, e fortuitamente: ſe la prima coſa ſi aſſeriſca, ſi aſſeriſce quello, che non ſi può provare; e poi fingonſi tanti Creatori biſognoſi l'uno dell'altro, e privi di libertà, e quindi imperfettiſſimi, e da ſe ſoli non ſufficienti ad operare: ſe affermiſi la ſeconda coſa, o ſi pretende, che tutti queſti creatori liberamente s'accordaſsero nella creazione del mondo, quantunque ciaſcheduno fuſse da ſe ſolo ſufficiente a creare tutto l'Univerſo, o perchè ciaſcheduno da ſe alla formazione di una sì grande opera non baſtaſſe: queſto non dee dirſi per l'argomento or' ora addotto, non vuol dirſi nemmeno l'altro, concioſſiacchè qual ragione può addurſi, per cui queſti Iddii creatori ſi divideſſero fra ſe la creazione delle varie parti dell'Univerſo, ſe un ſolo potea creare ogni coſa? e ſenza ragione multiplicherebbonſi queſti Eſseri infiniti; giacchè un ſolo nella preſente ſuppoſizione baſterebbe a creare l'Univerſo tutto quanto. Se dicaſi finalmente, che a queſta creazione tutti fortuitamente concorreſsero, affermerebbeſi una coſa, di cui non ſolo addurſi non può alcuna ragione, ma che manifeſtamente alla ragione ſi oppone: un ſolo dunque fu il creatore del mondo,

do, ed unico nella natura Divina.

112. E' vero, che le tre Divine Persone, siccome ne fa conoscere la Religion rivelata, operano insieme con una maravigliosa unione, senza che alcuna ne consegua delle assurdità sopra mentovate: ma non pretenda da questo il Politeista di poter dedurre contro noi, che anche molti Iddii possono alla stessa maniera operare: imperciocchè se noi ragioniamo di una azion libera, è assurda cosa in verità, che più Dii sieno immediatamente liberi alla medesima cosa, ma non già, che per ugual modo sien libere più persone, le quali sieno uno stesso Dio; giacchè l'assurdità, che segue dall'ammettere due esseri immediatamente liberi alla stessa azione, posta essendo in questo, che un di loro possa voler ciò, che l'altro non vuole, ha luogo sibbene, ove siavi la pluralità dei voleri, la quale sarebbevi in più Dii, ma non può aver luogo in più persone, le quali sono un solo Dio, e nelle quali però non v'è, che una sola volontà. *Se* poi di un' azione determinata si ragioni, nell'ammettere più Iddii sarebbevi un'altra assurdità, cioè che l'onnipotenza di niuno non può sola operare, e però dipenderebbe dall'esistenza d'un altro Dio: e questa assurdità ha luogo unicamente, dove siavi una molteplice onnipotenza, la quale vi sarebbe in più Dii, ma non in più persone, che sieno un solo Dio; dunque è cosa assurda, che l'onnipotenza di più Dii sia determinata

nata ad un' azione, e assurdo non è, che così sia determinata l' onnipotenza di più divine persone: non è dunque a stupire, se più Divine Persone operano insieme con una ammirabile unione, e se non possano similmente più Dii operare.

113. Permettasi pure, ripiglia un altro Politeista, che questo nostro mondo sia l' opera d'un solo Iddio: non può esistere per avventura un altro essere da se stesso, o molti ancora, i quali o niente non abbian creato, o abbian creato altri mondi a noi sconosciuti? Ma questa possibilità, io rispondo, si afferma con imprudenza, e con temerità, giacchè a provarla non può addursi alcuna ragione, e le ragioni da noi addotte dimostrano assai, che ripugna qualunque pluralità degli Dei. Per altro a noi per ora basta, che unico sia quell' Essere, da cui, come dall' unico suo Creatore, questo nostro Universo dipende; giacchè da questo unicamente tratti abbiamo gli argomenti morali a dimostrare l'unità di Dio. Nò, soggiugne franco il Politeista, non è così irragionevole questa possibilità come si dice. L' infinità della perfezione non togliesi se non se per lo difetto d'una qualche assoluta perfezione: e quantunque vi fussero più Dii, niuno non di meno non sarebbe privo di qualsiasi perfezione assoluta, ma solamente della perfezione individuale dell' altro: ora queste perfezioni individuali non sono as-

ſolute perfezioni, come nelle Divine Perſone il proteſta la Religione Criſtiana; ſi prova dunque, che poſſon eſſervi più Eſſeri infinitamente perfetti, i quali ſarebbon Dii. E io replico, che non ſi prova abbaſtanza: imperciocchè, come dalle coſe ſopradette ſi vuole inferire, perchè un Eſſere ſia infinitamente perfetto, non ſolo deve avere ogni perfezione aſſoluta, ma ancora o formalmente, o per eminenza ogn' altra poſſibile perfezione: ma ſe vi fuſſero più Dii nella natura diſtinti, niun di loro non avrebbe ogni poſſibile perfezione; concioſſiacchè neſſuno non avrebbe formalmente quelle perfezioni, per le quali gli altri Iddii ſon diſtinti da lui; altrimenti non ſarebbe diverſo da quelli: non le averebbe nemmeno per eminenza, cioè in qualche altra più eccellente perfezione, giacchè niuno non dovrebbe eſſere più perfetto degli altri: neſſuno adunque non ſarebbe aſſolutamente perfetto in ogni genere di perfezione, e però neſſuno non ſarebbe veracemente Iddio. L'argomento pertanto, che dalle differenze individuali ſi trae, non è a propoſito.

114. Ma Iddio come potrà eſſere nella ſolitudine beato? e il bene non ama forſe di comunicare ſe ſteſſo? e un bene infinito non domanda egli di comunicarſi infinitamente? e queſta comunicazione non eſſendo poſſibile nelle coſe create, che tutte ſono finite, non deve ella ammetterſi in altri Eſſeri infiniti? Niuno di queſti

dub-

dubbj non prova quello, che il Politeista vorrebbe. Quantunque fusse vero, che gli uomini non posson essere nella solitudine beati, questo certamente non si avvera in Dio. Ciaschedun uomo di per se considerato, privo essendo quasi d'ogni bene, e per una naturale inclinazione desiderando ogni bene, non può essere di se solo beato, perchè astretto è ad aspettare dagl' altri que' beni, che nella sua estimazione valevoli sono ad acchetare quel naturale appetito. Ma Dio, in se solo tutti i beni contenendo, non ha bisogno d'alcuno per essere appieno felice. All' altro dubbio rispondo, che la natura d'una bontà infinita domanda sibbene una facoltà infinita di comunicarsi, lo che ci persuade della pluralità delle divine persone: ma non domanda, no, che questa comunicazione debba essere infinita nella moltiplicazione della divina natura; altrimente per la medesima ragione dovrebbono ammettersi infiniti Iddii contra ogni lume più vivo della ragione.

115. I Manichei veggendo nell' Universo tanti effetti non solo varj, ma ancora opposti, tanti beni, e tanti mali, voleano inferire, che molti fussero i primi principj delle cose; ma siccome in questa deduzione manifestamente erravano, così erra non meno chi crede, che questi principj posſano esſere altrettanti Iddii. Se dovesſero ammettersi, come pretendevano i Manichei, due primi principj delle cose, per-

chè queste sono fra se opposte, o diverse, ancora que' principj dovrebbono essere opposti fra se; e questo apertamente ripugna: imperciocchè in quanto sono primi principj, sarebbono amendue indipendenti, necessarj, perfettissimi, ed uguali; ed in quanto sono fra se contrarj, ed opposti, più non sarebbono uguali; dunque dalla opposizione, che alcune cose dell' Universo hanno fra se, non si può inferire, che il primo principio delle cose sia molteplice. E in verità l'opposizione predetta non potrà mai persuaderci della multiplicità dei primi principj, se non quando da tal opposizione ci si renda manifesto, che il bene, e il male non possono essere da un solo, e medesimo principio, in guisa, che il bene da lui si voglia, ed il male da lui si permetta, se del male morale si ragioni. E certamente per togliere a Dio o l'eccellenza di primo, e solo principio di tutte le cose, o la Santità, o qualche altra perfezione, dovressimo prima conoscere con evidenza che queste due perfezioni si oppongono; imperciocchè se manchi questa evidenza, dedurremo unicamente, che a noi sembra esservi fra queste due perfezioni qualche vera opposizione, o a meglio dire, che noi non intendiamo abbastanza, come s'accordino insieme. Or io soggiungo, non essere evidente per nessuna guisa, che i mali non possano essere da Dio, solo, e universale principio delle cose. Se parliamo delle cose morali, bisognerebbe,

che

che fosse cosa manifesta, ed evidente, che una Mente sapientissima, qual è la Divina, non può avere alcun motivo ragionevole, onde permettergli piuttosto, che impedirgli, e questa evidenza certamente non havvi nella mente nostra offuscata dalle tenebre dell' ignoranza. Se parliam poi dei mali fisici, che sien voluti dalla prima causa, per conoscere con evidenza, che non possono essere voluti da un buon principio, sarebbe pure necessario conoscere con evidenza, che que' mali non posson essere a qualche buon uso indirizzati, e nemmeno questa evidenza noi non abbiamo: l'opposizion dunque del bene, e del male non dimostra, che molti sieno i principj delle cose. A ben comprendere la forza dell' esposto raziocinio, non sarà inutile il rammentarsi di quello, che è detto nella Lezione XX. al n. 108. Conchiuderò adunque, giacchè così vuol la ragione, nè il contrario non si può per niuna probabile maniera dimostrare, che un solo è l' Essere da se stesso, cioè che Dio è unico. Potrebbesi a noi opporre, come tante volte ci oppongon gl' increduli, il consenso di tante genti a favore del politeismo; ma già di questo abbastanza si è ragionato, laddove trattato abbiamo del consenso universale degli uomini nell' ammettere qualche Divinità.

LEZIONE VIGESIMASECONDA.

Se gli antichi Pagani abbiano conosciuto l' unità della Divina Natura? e contro il parere di M. Bayle conchiudesi, che molti l' hanno ottimamente conosciuta.

116. IL Bayle sempre sollecito a moltiplicare i seguaci, non so se debba dire, del Politeismo, ovvero dell' Ateismo, scioglie il proposto dubbio (*a*), rispondendo, che l' unità di Dio non fu dal Paganesimo riconosciuta. Sarebbe inutile ripigliare contro lui, che tanti Pagani invocavano Iddio, e non gl' Iddii, siccome avverte egregiamente Tertulliano: *quid quod omnium de isto habeo consensum? audio vulgus, quum ad Cœlum manus tendunt, nihil aliud, quam Deum dicunt, & Deus magnus est, & Deus verus est;* risponde francamente il Bayle, che quantunque i Pagani esprimessero tal volta la Divinità nel numero singolare, non segue per questo, che riconoscessero l' unità della divina natura; imperciocchè, ei dice, quando qualche cosa si esprime, come una spezie, indifferentemente usiamo del numero singolare, e diciamo, l' uomo è volubile, il demonio tenta, comecchè sappiamo essere molti gli uomini, che sono volubili, e molti essere i Diavoli tentatori. Aggiugne in oltre, che coloro, i quali sembravano ammettere un solo Dio, o que-

(*a*) contin. des pens. §. 26.

o questo Dio era il Sole, o certamente altro Dio non connobbero, se non l'Universo, o la natura, o l'anima del mondo; cose in verità, alle quali non può l'unità convenire. Che se, conchiude, l'autorità di alcuni Pagani si adduca a favore dell'unità di Dio, a ben considerare quello che dicono, si dovrà confessare, ch'eglino si finsero un Dio più potente, e che fusse degli altri il capo, e così certamente non è il Politeismo rinnegato, come chi dicesse, che uno è il Duce nell'esercito, uno il Re nel regno, intenderebbe forse, che un solo uomo v'è nell'esercito, e nel regno? Lo stesso Platone, che più degli altri sembra avere conosciuto l'unità di Dio, più altri Iddii riconosceva degni di preghiere, di sagrificj, e di adorazione, e in guisa, che, se ben ragionava, dovea seguirne per lui, che questi erano improdotti, eterni, e capaci d'una virtù motrice, loro non comunicata.

117. Queste sono le potissime prove dell'incredulo Scrittore, con le quali si argomenta di mostrare, che l'unità di Dio è stata al Pagnanesimo sconosciuta. Io non dirò, che tutti affatto i Pagani la conoscessero almeno distintamente: ma poichè il Bayle con que' suoi argomenti vorrebbe provare, se potesse, che niuno fra i Pagani non conobbe, che v'è un solo Dio, io lo confuterò assai, se brievemente provi, che alcuni, e più ancora fra loro l'unità riconnobbero della Divina natura.

Tra-

Tralafcierò di ripetere a queſto luogo le molte coſe per noi già ſcritte, dove ragionammo del conſenſo univerſale degli uomini nel credere la Divinità, fra le quali, ve n'ha non poche valevoli a confutare l'opinione del Bayle. Legganſi inoltre il Petavio (*a*), il Cudvvorth (*b*), che a favore dell'unità di Dio, recano molte teſtimonianze de' Pagani autori, le quali non riferiſco per motivo di brevità. Ariſtotele (*c*) loda aſſaiſſimo Omero, perchè da lui Iddio ſpeſſiſſimo è appellato Padre degli uomini, e degli Dei. Se il Bayle ci opponeſſe que' trenta mille Iddii, che qualche vecchio Teogoniſta ci annovera, riſponderemo, che i Gentili, tranne fuori alcuno fra il popolo minuto, non hanno mai creduto eſſervi più Dii, che ſommi fuſſero, ed uguali. Che ſe talvolta ſembrano accennare l'oppoſito, tutti quelli, che pajon nomi di varie Divinità, altro non ſono, dicea il Pagano Seneca (*d*) ſe non ſe nomi di una medeſima ſuſtanza, ſecondo varj riſpetti conſiderata: *quoties voles tibi licet aliter hunc auctorem rerum noſtrarum compellare; tot appellationes ejus eſſe poſſunt, quot munera: nunc & Liberum Patrem, & Herculem, & Mercurium noſtri putant . . . Omnia ejuſdem Dei nomina ſunt varie utentis ſua poteſtate:* quaſicchè nella ſteſſa maniera parla il gentile Maſſimo nella ſua lettera a Sant' Ago-

(a) de Deo l. 1. c. 3.
(b) de ſyſtem. intell. c. 4.
(c) l. 2. de Rep. c. 12.
(d) de benef. l. 4. c. 7.

Agoſtino, ed altri Pagani preſſo l'Oroſio (*a*) che ſono tutti dal Voſſio riferiti (*b*).

118. Queſti argomenti, che traggonſi dalle teſtimonianze de' medeſimi Pagani, ſono in verità ſenz' alcun confronto più efficaci a provare, che da molti in fra loro fu l'unità di Dio riconoſciuta, che non gli argomenti del Bayle a provare l'oppoſito. Nemmen noi non pretendiamo, che l'eſprimerſi dai Pagani la Divinità nel numero del meno, ſia una prova dimoſtrativa della loro credenza intorno alla unità di Dio. Per altro vorremmo ſapere dal Bayle, quali teſtimonianze tratte dai libri de'Gentili poſſano addurſi contro di lui? ſe quelle ſi rechino, nelle quali il nome di Dio è poſto nel numero del più, ecco ſclama, incontanente, ecco il Politeiſmo: ſe le altre adducanſi, nelle quali il nome di Dio eſprimeſi nel numero del meno, riſponde, che ſecondo la mente di que' Scrittori il numero del meno è adoperato indifferentemente in vece del numero del più, come ſiamo uſi di fare dei nomi di uomo, e di demonio: ma queſta riſpoſta non prova niente, ſin tanto che non dimoſtri, ciò che non può dimoſtrare, cioè che un Pagano Scrittore, quando eſprime il nome di Dio nel numero del meno, lo eſprime come il nome di una ſpezie. Si eſprime forſe così da Orfeo? allorchè dice: *unicus eſt per ſe exiſtens, qui cuncta creavit....*

In

(a) lib. 6. Hiſt. c. 7.
(b) Theol. Gent. l. 1. c. 2.

In cunctis Deus unicus; forse così da Sofocle? *Unus profecto est, unus est tantum Deus, qui Cœlum, & amplum condidit terræ globum*: forse così dallo stesso Esiodo? *ipse etenim Rex cunctorum, qui cuncta gubernat Numina: non Deus huic alter contendere possit*; forse così da Pitagora presso Clemente Alessandrino? *Deus quidem est unus, . . . omnium pater, mens, & animatio totius circuli, omnium motus*; forse così da molti altri, i testimonj de' quali se ad evidenza non provano, che fu dai Pagani riconosciuta l'unità di Dio, si potrebbe lo stesso sospicare di noi, giacchè non potressimo l'unità di Dio più chiaramente accennare di quello, che non pochi l'accennarono fra il Paganesimo?

129. Io non nego, che i Gentili espressero sovvente la Divinità con alcuni nomi, che al semplicissimo essere Divino non si convenivano. Ma, siccome egregiamente avvertì il Crousaz nell' esame del Pirronismo Beliano (*a*), il Bayle abusa della espressione metaforica di sustanza focosa, e di altre simili, delle quali fecero uso gli antichi Filosofi per indicare il primo fra tutti gli esseri: concioffiacchè con sì fatte espressioni non altro volevano accennare, se non se la somma attività di quell' Essere. Nella medesima maniera voglionsi intendere, quando parlan di Dio, quasicchè ei fusse l'anima del mondo: volean così significare, che Dio è la causa di tutta l' atti-

(a) Sect. 8. n. 13.

attività, che nell'Universo si discopre, e del buon ordine, che in quello si vede: quindi non può conchiudersi, come pretende il Bayle, che, secondo il pensare di que' Filosofi una parte di Dio fosse in questo luogo, un' altra in quello, come non si può conchiudere, che una parte dell' anima nostra sia nell'occhio, un'altra nell' orecchio, perchè diciamo, che ella informa, ed anima il corpo tutto quanto. In somma, se ben si riflette, la difficoltà dal Bayle proposta a questa quistione si riduce, se quelli, cioè, che pensarono, Iddio essere corporeo, e materiale, credessero, ch' egli fusse unico: alla qual quistione io rispondo, che quantunque sia empia cosa, e indegna di Dio l'attribuirgli un corpo, questo errore non di meno non prova abbastanza, che coloro, i quali erravan così, ammettessero la pluralità degl' Iddii; imperciocchè altronde quell'errore provenne, come osserva Filone dicendo, *nonnullos sic hebetes, & obtusos esse natura, ut Deum sine corpore intelligere nullo modo queant*; e così fecero Iddio corporeo, e materiale. Melitone Asiano, Vescovo di Sardi, e, come avvisan molti, ancora Tertulliano pensarono, che Iddio non fusse affatto immateriale: eppure mai non si è sospicato, che alcun di loro ammettesse il Politeismo: anzi Tertulliano protesta non poter essere altrimenti (a): *si Deus non est unus, non est; quia dignius credimus, non esse quodcumque*

(a) lib. 1. contr. Marc.

que non ita fuerit, ut esse debebit: egli adunque credea, che Dio fusse corporeo, e quindi avente molte parti, e con tutto questo così credea l'unità di Dio, che apertamente protesta non poter essere altrimenti: dunque se alcuni ammettevano siccome Dio, o il Sole, o l'Universo, non può da questo solo inferirsi, che ammettessero più Divinità, e quindi non conoscessero l'unità di Dio. Due cose pertanto doveansi dal Bayle distinguere esattamente. Altra cosa è, che chi crede essere Iddio materiale, e però in più parti divisibile, si possa ragionando dedurre, ch'egli ammette più Dii, ed altro è, che nel pensare di coloro, che fecero Iddio materiale, Iddio non sia unico; la prima delle due cose è vera; ma falsa è l'altra, come si è dimostrato fin quì.

120. Che poi fossero veramente Politeisti coloro, che fanno menzione di più Dii, dirò così, piccoli, e minori, ai quali un Dio maggiore, e Supremo sovrastasse, nol dirà niuno, a cui l'essenza dell'Essere Divino non sia affatto oscura, nè sconosciuta. Chiamavangli Iddii, ma con l' assoggettargli ad un altro Essere, non lasciavan loro in verità altro, che il nome. Quindi convien dire, che, o con questo nome di Dio intendessero tutt'altro da quello che noi intendiamo, o se nella intelligenza s' accordavan con noi, allorchè ricordavano la vulgar turba di tante Divinità dipendenti, e suggette, non volean significare quell'

quell'Essere grande, ed infinito, di cui abbiamo trattato finora; e così non si debbono annoverare fra i veri Politeisti. Di Platone altrove si è già detto assai; gioverà nondimeno ripetere in questo luogo la celebre sua protestazione: *disces tu scribam ego serio, nec ne: quum serio, ordior epistolam ab uno Deo; quum secus, a pluribus*. (a) Vegga però il Bayle, quanto sia conforme al vero l'affermare, che niun de' Pagani non giunse a conoscere l'unità della Divina natura.

(a) Ep. 13. ad Dionys.

Fine della Prima Parte.

PARTE SECONDA

DIO PROVVIDO.

LEZIONE PRIMA.

Cosa sia la divina Provvidenza, e sue cure nella conservazione dell' universo. Errori del Telliamed, o sia di M. de Maillet.

Opochè abbiamo combattuto gli Atei, e dell'esistenza d'un Sovrano Essere divino gli abbiamo efficacemente convinti, debbonsi ora confutare i Deisti. Con questo nome sono coloro appellati, i quali sembrano essere persuasi della esistenza di Dio, ma d'un Dio tale, a cui delle misere cose umane niente non caglia, nè gli umani avvenimenti non curi, e però niegano essere in Dio quella perfezione amabile e benefica, che Provvidenza si chiama. Per questo ho detto, che sembrano ammettere l'esistenza di un Dio, poichè togliendo a Dio ogni Provvidenza, non lo cre-

credono veracemente esistente. Per l'una parte dovendo essere in Dio tutte le perfezioni, come in altra Lezione è provato, per l'altra parte la Provvidenza essendo certamente una vera perfezione, necessaria in un supremo Essere creatore amoroso di tutte le cose, il non volerla concedere a Dio, questo è un negare a lui una perfezione, che gli conviene, e quindi fingersi un Dio manchevole, ed imperfetto; e quindi negare del vero Dio perfettissimo l'esistenza. Dunque contro i Deisti proveremo esservi in Dio una vera Provvidenza, e la giustizia, e la bontà di questa Provvidenza difenderemo contro le opposizioni de' moderni increduli, che per lo più vestono le sembianze dei Deisti.

2. Poniamo avanti quello, in cui tutti convengono, essere cioè la Divina Provvidenza una perfezione, che le create cose tutte quante ordina, ciascuna per acconci mezzi al convenevole loro fine (a). Da questo ne consegue, che in una perfettissima Provvidenza son necessarie due cose; ciò sono che tutte le cose avvenire si conoscano con infallibile previsione, e che nel supremo provisore siavi una perpetua virtù infaticabile, per cui le cose tutte anche avvenire sien destinate, e per acconci mezzi condotte ai peculiari loro fini, e ad un fine ultimo, e comune. Se dunque tut-

(a) Boetius lib. 4. de consol. Providentia est ars ordinans res ad suos fines per media convenientia.

sto pongasi mente con diligenza, che è assai utile a molte dileguare di quelle difficultà, che in tale argomento opposte ei vengono dai Deisti, i quali non dovrebbono così sovvente dimenticare, che essi concedono l'esistenza di questo Essere divino, infinitamente più eccellente dell'uomo. Iddio è ineffabile, e impercettibile, nè umana mente, nè Angelica nol può con adeguato conoscimento comprendere; conciossiacchè sarebbe duopo comprendere adeguatamente e tutte, e ciascheduna delle infinite perfezioni, che a quell'essere infinito sono essenzialmente, e unicamente compagne. Se l'uom dunque perfettamente intendesse l'onnipotenza di Dio, la sua immensità, l'eternità, la semplicità, la Provvidenza, e le restanti sue perfezioni, l'uomo comprenderebbe perfettamente lo stesso Dio, e un Dio infinito non sarebbe maggiore della finita umana intelligenza. Quindi tanto è lungi, che la manchevol cognizione, che delle divine perfezioni noi abbiamo, debba condurne a qualche dubbiezza, che anzi da ogni saggio, e ragionevole intelletto vuole conchiudersi, che più cose d'ogni qualunque perfezione, se ella è perfezione divina, essere debbono impenetrabili all' intendere umano. Comprende egli il Deista tutto quello, che può la divina onnipotenza? uguaglia egli col pensiere immaginoso gli anni eterni di Dio? sa egli l'immensità di Dio, e come questa alla sua somma semplicità non nuoca?

Ep-

Eppur con tutto questo egli riconosce in Dio tali perfezioni, comecchè perfettamente non le intenda: perchè dunque alla sola divina Provvidenza dev'essere nocevole, che ella da noi non si possa intendere adeguatamente. Ragion vuole piuttosto, che si conchiuda, che se la Provvidenza ha luogo fra le divine perfezioni, come proveremo, che lo ha, deve esservi in quella, e nel modo del suo operare qualche cosa, che intendere non possiamo: dunque l'esservi in essa qualche cosa impercettibile dalla mente umana, non sarà mai ragione bastevole per negare a Dio questa Provvidenza.

4. A provare con dignità l'esistenza non meno, che la grandezza della Divina Provvidenza, converrebbe spaziare per tutto il teatro dell'Universo, le cui opere maravigliose ci annunziano la gloria ugualmente, che la Provvidenza di Dio. Questa fu già l'illustre fatica di non pochi Filosofi, e fra gl'altri del celebre Nieuventit in un intero amplissimo volume, di cui io già non dirò, siccome follemente disse alcuno, che a lui dobbiamo la cognizione dell'esistenza di un'Essere supremo; dirò sibbene, che dopo sì manifesti argomenti sono più inescusabili gli Atei, che non credono Iddio, e gli Desti, che nol credono providente. Questo material mondo visibile, e molto più l'uomo, per cui il mondo fu fatto, saranno sempre a chi ben gli comprende due prove invitte di questa Provvidenza.

Io

Io ne darò qualche saggio per non ripetere quello, che tanti altri han dato. Parlando S. Gio: Grisostomo di questo Universo (a), e della Provvidenza, che nella conservazione di quello riluce, parla così: Se questo nostro piccolo corpo, che a mantenersi fa uso delle più salutifere medicine, si corrompe ciò non ostante, e vien meno, per gli spessi sconvolgimenti, che in quello si fanno; come mai un mondo sì grande, degli stessi elementi composto, avrebbe potuto per tanto tempo conservarsi nel medesimo stato, se una grande Provvidenza alla sua conservazione non vegghiasse? Se noi non per natura, ma per maligno volere odiantici scambievolmente, non sappiamo vivere insieme congiunti, sintantochè la mutua discordia delle volontà ci disgiugne, ma abbiamo bisogno di alcuno, che ci ricongiunga, e ci torni in pace, come mai questi elementi, che nè ragione non hanno, nè senso, e naturalmente sono contrarj, come avrebbono potuto unirsi sì concordemente, e nella prima concordia mantenersi così costanti, se una ineffabile divina potenza non gli avesse da principio collegati, e in questa colleganza non gli avesse perpetuamente trattenuti? A non andar più in parole, immaginate, che questo mondo sia una nave, il cui timone sia la terra soggetta, il Cielo sia a guisa di ampia vela, i nocchieri sieno gli uomini, e il

(a) hom. 10. ad pop.

il sottopostoabisso sia il mare. Come potè avvenire che questa nave per tanti secoli non naufragasse giammai? Abbandonate per un solo giorno una nave, senza piloto, e senza nocchieri, e sommersa la vedrete subitamente: eppur il mondo per lo spazio lungo di cinque mille, e più anni a cotal pericolo non soggiacque. Ma che parlo io di una nave? Costrusse taluno un piccolo casolare a guardar le sue vigne, e come ne raccolse i frutti, lo abbandona, e abbandonato non si conserva sovvente nemmeno per due giorni: dunque un casolare non potrebbe senza qualche provvidenza conservarsi, e senza provvidenza si conserverà questo grandissimo Universo „? Sin quì il Grisostomo, che brevemente accenna un argomento, che fu poi dai Filosofi illustrato, e che noi sovvente dovremo in queste Lezioni ritoccare.

5. Io so, che i Deisti per resistere alla forza di questo argomento, rifuggono alle meccaniche leggi del moto, e a queste attribuiscono la maravigliosa conservazione dell'Universo. Ma questo rifugio, cercato o dalla ostinazione, o dalla ignoranza, vien combattuto dal Nevvton, a cui certamente non daranno colpa di soverchia credulità, e il quale in queste' leggi del moto sentiva molto più avanti, che non sentano tutti i Deisti oppositori. Questo grand' uomo, che derideva l'opinione di coloro, che al cieco fato voleano attribuire l'uniforme movimento de' pianeti, e peculiarmen-

mente delle Comete: *Nullo modo fieri potuit, ut cæco fato tribuendum sit, quod planetæ in orbibus concentricis motu consimili ferantur omnes*, (*a*) questi protesta pure, che a proseguire il movimento impresso loro dal Creatore non furono già abbandonati al caso, ma un attivo principio gli fa nei loro moti perseverare: *Proinde ad conservationem vorticis, constanter in eodem movendi statu, requiritur principium aliquod activum, a quo globus eamdem semper quantitatem motus accipiat, quam imprimit in materiam vorticis: absque tali principio necesse est, ut globus, & vortices partes interiores propagantes semper motum suum in exteriores, neque novum aliquem motum recipientes, tardescant paullatim, & in orbem agi desinant* (*b*). Un celebre Deista troppo noto sotto il finto nome di Telliamed sdegnando questo inutile rifugio delle leggi del moto, sogna in quella vece, dice egregiamente un dotto Vescovo della Francia (*c*), di aver veduto nell'Universo, e in ciascheduno de' globi, che lo compongono, un principio di vita, uno spirito vitale, o sia un germe, per cui virtù questi globi dopo un certo volgere di tempo si riprodurranno di per se stessi, e rinasceranno, siccome per virtù dello stesso si conservano, senza alcun divino influsso. Pretende costui, che in questo sistema più lu-

(a) Opt. qu. 13.
(b) lib. 2. princip. prop. 52. corol. 4.
(c) Il Vescovo di Auxerre instruct. past. *de veritate, & sanctitate Relig.*

minosa risplenda la Provvidenza, e per una guisa più convenevole a Dio; anzi temerariamente domanda, se crediam noi di onorare il Creatore col sottoporlo a questa tenue cura di conservare l'Universo, e alle moleste, e continue sollecitudini, che a questa cura sono seguaci. Ma potea del pari aggiugnere questo sognatore, che anche di per se stesso il Mondo si producesse, perchè alla Divina Maestà non conveniva l'impaccio, nè la fatica di crearlo. Veri sogni di chi fernetica, e delira. Eppure non è necessario di penetrare ne' Misterj della più sublime Metafisica a conoscere, che questo Essere supremo non è un Dio per mollezza ozioso, nè che per debolezza si stanchi. Egli, da cui tutte le cose ebbero vita, e azione, e movimento, egli è tutto virtù, e tutto potenza, ma virtù infaticabile, e potenza indefettibile: virtù, e potenza, per cui alle massime cose del Mondo, e alle menome quella esistenza conserva, e quella vita che loro diede un dì: conservazione, che a Lui non dà noja, e non reca fatica; conciossiacchè chi tutto può ciò, che vuole, chi tutto può sol col volerlo, provvedendo a tutto, non si affatica, e non si affanna. Provvidenza, che vieppiù riluce riguardo all'uomo, più pregevole di tutto l'Universo, siccome vedremo nella seguente Lezione.

LE-

LEZIONE SECONDA.

Cure della Divina Provvidenza rapporto all' uomo.

6. L'Uomo può chiamarsi un miracolo della potenza non meno che della Provvidenza di Dio. Lascio stare molte cose, che presso altri si posson trovare agevolmente. Ho già detto essere uffizio della Divina Provvidenza ordinare ogni cosa per acconci mezzi al convenevole suo fine: Parlerò dunque solo di que' mezzi, che al fine destinato conducon l'uomo, qual egli è nello stato presente. Considero avanti l' uomo come vivente nella società co' suoi somiglianti: considero secondamente l' uomo, come destinato a un fine ultimo, che è Dio, siccome altrove dimostrerassi. Quando io lo considero come vivente nella società degl'altri uomini, apertamente si può conoscere la convenevolezza di que' mezzi, che dalla Provvidenza sono apprestati al bene della società tutta quanta. Quando poi considero l' uomo come destinato a questo fine beatifico, che è Dio, qualche ragione sapientissima intendo in que' mezzi stessi, che in apparenza sembrano a questa Provvidenza men convenevoli. L' uomo, che da se solo tutto non potendo, dell'ajuto abbisogna degl' altri uomini, la disuguaglianza delle condizioni, la varietà degli stati, la povertà di questi, l'abbondan-

danza di quelli, tutto ciò è così pieno di Provvidenza, e così confaccevole al bene ſtabile della ſocievol vita, che noi certo miglior guiſa di governo non ſappiamo immaginare. I Deiſti ſi ſtupiranno, che io eſalti queſta Provvidenza per quello ſteſſo, di cui eſſi lamentanſi, e ſi dolgono, e Lei quaſi ingiuſta nel partimento de' ſuoi doni accuſano. Ma quanto i loro lamenti ſieno ingiuſti, il vedremo in altra lezione, in cui alle loro oppoſizioni faremo una riſpoſta, efficace ad ogni ragionevole intelletto.

7. Ma è egli poi un mezzo degno di queſta ſaggia Provvidenza, che tanti buoni ſieno quaggiù afflitti, e dolenti, ed e converſo tanti empj lieti di ogni bene, e felici? Sì: purchè il deiſta ſi rammenti, che Dio deſtinò l'uomo ad una eterna vita, e ad un ultimo fine beato, ed altrove proveremo la verità di queſta eterna rimunerazione. Lo sò anch'io, dicea S. Gio: Griſoſtomo, di cui oppongo al Deiſta il raziocinio, e non l'autorità, anch'io lo sò, che tal Provvidenza non può intenderſi da quelli, qui *ſuum inſtar abdomini affixi, nihil ſupereſſe poſt noſtram ex hac vita migrationem exiſtimant*, quelli cioè, che a guiſa degli immondi animali, inteſi ſolo al ventre, e ai ſenſi, ſi luſingano che al dileguarſi di queſta vita tutto abbia fine per noi. Ma queſti, che una sì paziente Provvidenza accuſano per la felice impunità de' malvaggi, e per le avverſità dei buoni, non

in-

intendon questi, che tale opposizione non potrebbe disciogliersi se non se con una pronta divina vendetta, che tutti i mezzi togliesse e di sofferenza a Dio, e di pentimento al peccatore: non è meglio adunque, che tutte non intendiamo le ragioni di tal Provvidenza, di quello che intenderle con un gastigo, nel quale dovrebbe pure essere avvolto chi così ci oppone? Risponda dunque il Deista al S. Padre mentovato. Piacerebbe al Deista, che Dio qual vendicatore inesorabile gastigasse ogn'uomo, tostochè ei diviene malvaggio? Ma se Dio avesse così adoperato, averebbe già sterminato l'Umano genere tuttoquanto: *fieri non posset, quin jam genus nostrum interiisset*. Piacerebbe piuttosto a lui, che Dio quaggiù felicitasse tutti i buoni, e miserabili rendesse tutti i cattivi? Ma se ognuno in questa vita avesse quella ricompensa, di cui è degno, *superflua putavissent esse ac falsa, quæ de judicio dicerentur*; mancherebbe un'efficace argomento a quell'articolo della Religione, il quale ne insegna di aspettar pazientemente il giorno della retribuzione, nel qual solo *reddet Deus unicuique juxta opera ejus*. Dunque è più saggio il presente stato di Provvidenza, che nè tutti gastiga quaggiù gli empj, nè tutti non rende contenti i buoni; nè tutti non felicita gli empi, nè tutti i buoni non affligge. Questa provida condotta torna meglio, e ai buoni, e ai cattivi. Ai cattivi, conciossiacchè se niuno di questi non fusse quaggiù puni-

nito, e niuno de' buoni non fosse fatto felice, molti, che niegano una vita eterna, fuggirebbono la virtù, quasi sorgente infausta di tutti i mali, e seguirebbono il vizio, quasi fonte abbondevole di tutti i beni: *virtutem ut malorum causam fugissent; vitium autem expetivissent, ut bonorum conciliatorem*. Anche ai buoni è giovevole tal Provvidenza; che essi non lamentansi, che Dio quaggiù gli triboli, e gli affligga dopo la manifestazione d'una vita immortale, che gli aspetta, *cælesti jam revelato regno, & futuri sæculi præmio nobis ostenso*.

8. Ma questa Provvidenza verso l'uomo, che abbiam veduto essere così saggia, confessar ne bisogna, che ella è buona ugualmente: buona nel bene, che ella ci fa; buona anche nel male, che ella permette. Iddio, che beatissimo di se stesso, e di se solo, volle nondimeno donare la vita agl'uomini a fine di compiacersi di quelli, che della ragione loro concessa, e della conseguente libertà facessero buon uso laudevole, è manifesto, che Ei donò all'uomo la vita, perchè fusse il dolce oggetto della sua bontà: ma di quale bontà? non di quella bontà, che alcuni quasi essi soli fussero il solo oggetto della Divina Provvidenza desiderano in Dio, e non veggendola in Lui, che è più sollecito del comun bene, e della pubblica felicità, che non dei privati interessi, e delle insaziabili voglie di questi, e di quelli, ne fanno però acerbi, non meno che ingiusti lamenti: non di

quel-

quella bontà, per cui Iddio faccia quaggiù lieto l'uomo di tutta quella felicità, a cui può stendersi l'infinita sua potenza. Doppio genere di bontà follemente da alcuni desiderato in Dio, il primo de' quali non può aver loco in un Dio saggiamente provido, e a contenere le infinite ricchezze dell'altro, capace non è la limitata essenza dell'uomo. Di quella bontà adunque noi siamo peculiarmente il continuo obbietto, le cui comunicazioni verso l'uomo, comecchè infinite non sieno, può nondimeno questa bontà appellarsi infinita. E non può chiamarsi infinita quella bontà; per cui benefizio l'esistenza ricevemmo; e la vita, e con questa un'anima, la quale come esista, aver non può fine giammai, e che per tutto quel tempo, in cui non avrà mai fine, Dio stesso voglia essere la sua beatitudine, la sua felicità, lei facendo partecipe di tutti i beni che egli ha, e di quanto è Ei stesso? Bontà, di cui Dio ci fà parte, quando vuolsi compiacere d'essere amato da noi, e farci degni del suo affetto, ricambiandoci della preminenza, che sopra tutte le cose gli avremo dato, quantunque ella fusse altronde dovuta, e per quantunque vili fusser gli obbietti, che a lui abbiamo posposti. Dio, che conosce tutte le imperfezioni dell'uomo, e tuttociò, per cui esse lo rendono l'oggetto della sua compassione, acconcerà i suoi giudizj molto meno alla sua giustizia, e alla santità delle sue leggi, che non a quel poco, che noi avremo

 po-

potuto fare. Ei non fende la canna, che è scossa, nè spegne il lino, che fuma : per quantunque infinito sia l'odio suo per l'empietà, i più perduti uomini conosceranno, che in essi non si sono compiuti i fini pietosi d'una eterna Provvidenza, se non se dopo di avergli Iddio con infinita pazienza inutilmente sostenuti. Lo spirito umano si confonde, e si perde alla idea di tanta bontà: ei non può non amarla assai, e ai suoi occhi ella ha tuttociò, che bisogna, perchè il nome le si dia di bontà immensa, ed infinita.

9. Questa bontà della divina Provvidenza, a chi ben la considera, non vien meno nè pure nel male, che ella permette. Non si può a meno di non condannare la malignità di questi nemici della Provvidenza, combattuti da noi. Se v'è Provvidenza in Dio, dicono costoro, ella è ingiusta, perchè Dio soverchiamente è buono, e anche ai più scellerati è cortese della sua pazienza, e della lunga sua aspettazione. Quindi a danno del peccatore vorrebbon vederlo di continuo con le mani piene di fulmini e di flagelli. Ma quando per l'opposto costoro combattono la bontà di questa Provvidenza, ella più non sembra ad essi cotanto buona, poichè con qualche castigo, e con alcuni mali, che al peccato sono stati conseguenti, ci rende il peccato stesso più abbominevole e più odioso. Ecco due obbjezioni, alle quali impossibil cosa è che Dio stesso risponda a piacimento di chi

le ci oppone; ma questa stessa impossibilità a chi ben intende, è una sufficiente risposta. Ma a venire più dappresso a questi mali, io vorrei che si riflettesse, che molti vengono unicamente dalla dissolutezza, dallo scialacquamento, dalla scioperataggine, e dalle passioni: è però una palese ingiustizia, che la Provvidenza s' incolpi di questi mali, che alla malizia dell'uomo imputar si vogliono unicamente. Io piuttosto riconosco buona tal Provvidenza, che questi mali medesimi, comecchè a noi imputabili, non tanto per gastigo, quanto per giovarne gli permetta, se con paziente animo gli sosteniamo. Non mi si rammentino quì quei mali, onde il mondo ci diviene talvolta nojoso; poichè lasciando da parte, come questa vicenda di beni, e di mali è utile almeno a renderci più amabile il godimento del bene, io piuttosto filosoferò così. In questo mondo vi sono de'beni, e de' mali: de' mali, che ad alcuno son beni; de' beni, che per alcuno divengon mali: vi sono de' piaceri, e de'travagli: ma si avverta, che i piaceri, e i beni, de'quali l'uomo gode, vengono dalle leggi naturali, che la bontà di questa Provvidenza ha stabilito nell' Universo: laddove i mali, e i travagli, di cui l' uom si lamenta, nascono dalla limitata perfezione delle cose buone fatte da Dio, e molto più dall'abuso, che di queste ne fanno gl' uomini sovente. Dunque è parimente ingiusto il lamentarsi della Prov-

videnza, che di questi mali non è l' artefice, quanto è buona questa Provvidenza, che ad obbligarci ad un uso moderato, e ragionevole delle cose buone, che sole sono sue, permetta, che ci si cambino in altrettanti mali, tostochè ne abusiamo: abuso, da cui nasce un nuovo genere di mali morali, che soli son tali veracemente anche davanti a Dio, io dico i peccati; mali, di cui niuno che sano sia della mente, non può incolpare la Provvidenza divina; consapevole, ch' egli è a se stesso, che questi provengono unicamente dal mal uso di quella libertà, che Dio dove' concedergli, giacchè lo ha voluto ragionevole, e che Dio dee lasciargli, finchè il vuole ragionevole, dal buon uso della quale non solo possibile, ma per la divina grazia agevole eziandio, per giustissima legge dovea dipendere il conseguimento dell' ultimo fine, a cui fu graziosamente destinato. Eppur da questi mali stessi, la bontà della Provvidenza tragge multiplici beni, vero essendo, siccome altrove vedremo, ciò che S. Agostino dicea (*a*): *Deus quum summe bonus sit, nullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Quanto è detto sin quì, mi sembra ragionevole, ed efficace a provare, non meno che a difendere la Provvidenza di Dio verso dell' uomo. Io ho sempre creduto, che se più moderate fussero le cupidiggie dell' uomo, e me-

(a) Enchir. c. 11.

meno impazienti, e inquiete le ſue paſſioni, non vi ſarebbe alcun lamento da opporre alla Provvidenza di Dio, come niuno non lamentaſi delle altre ſue perfezioni. So quello, che riſpondono i Deiſti alle coſe, che per noi ſon dette, e a ſuo luogo nol diſſimuleremo, ſembrandone di avere una valevole confutazione.

LEZIONE TERZA.

Si dileguano alcune oppoſizioni.

10. AUanti di entrare nel ſiſtema de nemici impugnatori della Provvidenza Divina, piacemi di dileguare alcune piccole oppoſizioni. All'epicureo Lucilio preſſo Cicerone (a) non piaceva che a Dio, il quale deve eſſere beato, e quieto, ſi addoſſaſſe l' impaccio brigoſo di reggere il corſo delle ſtelle, le mutazioni delle ſtagioni, le vicende delle coſe, di contemplare, e la terra, e il mare, di proteggere, e conſervare le vite degl' uomini, e i loro beni. Anche a Plinio (a) parea coſa ridicola, che Iddio, un' eſſere Sovrano, e ſommo pigliaſſe cura delle miſere coſe umane, e credea, che da queſto multiplice, e abbietto miniſtero queſto Eſſere così grande ne reſtaſſe contaminato. Parea dunque a coſtoro, che il provvedere alle coſe umane ſia un'uffizio nojoſo a Dio, e indegno di Lui. Ma che tal Prov-

(a) lib. 1. de Nat. deor. (b) l. 3. c. 3.

Provvidenza non sia a Dio nojosa, nè faticosa, abbastanza è detto nella prima Lezione al num. 5., e a noi sembra piuttosto ridicolo chiunque pensa così, siccome quegli, che le divine cose misura con le umane, e queste uguaglia a quelle. All'altra opposizione rispondea egregiamente S. Ambrogio (a), *Si injuria est regere, multo magis injuria est fecisse*. E dir volea : se non fu cosa indegna di Dio il trarre le creature dal niente, non sarà nemmeno uffizio indegno di Lui il provvedere ad esse, dappoichè le ha create: se non fu cosa sconvenevole a Dio chiamarle all'essere, non sarà neppure sconvenevole, che loro imponga delle leggi regolatrici della loro vita, e che ne richiegga l'ubbidienza. L'uomo quantunque infinitamente distante da Dio, non è indegno di questa Provvidenza, giacchè ei può conoscere Iddio, e amarlo, e co' debiti ufficj onorarlo; onde molti ancora de' Pagani Filosofi han detto, che se gl'Iddii sono providi, usar debbono della loro provvidenza a vantaggio degl'uomini, siccome quelli, che più degli altri Esseri sensibili s'appressano alla divinità. Essendo l'uomo l'opera di Dio, e avendo nella sua mente impresso le leggi della giustizia, e della virtù, certamente apparteneva a Dio pigliarsi cura di lui; siccome all'artefice appartiene di procurare la perfezione della sua opera; al Legislatore di esiggere l'osservanza delle sue leggi; ad un padre di veg-

(a) l. 1. offic. c. 76.

vegghiare ſopra i figliuoli. Ora eſſendo Iddio il Padre univerſale di tutti, come potea egli traſcurare una delle migliori ſue opere, qual è l' uomo? come potea non pigliarſi cura di lui, e provvedergli, potendolo sì agevolmente, e ſenza alcuno impaccio? Da queſto pure ſi intenderà la falſità di quella Epicurea ſentenza, che Dio cioè di ſe ſolo contento, e beato, *nec bene promeritis capitur, nec tangitur ira*: anzi quanto è più grande queſto Eſſere Divino, quanto maggiore è la ſua ſapienza, e la potenza ſua, quanti più ſono i beneficj ſuoi verſo degl'uomini, tanto più ſi reputa offeſo dalle prevaricazioni delle ſue leggi, che al tempo ſtabilito non laſcierà invendicate.

11. Ad altri ſembra, che Dio di queſta Provvidenza da noi difeſa non poſſa prefiggerſi alcun fine; queſto fine non può eſſere Ei ſteſſo, conciofſiacchè di ſe ſteſſo pienamente beato, non può con tale Provvidenza acquiſtarſi alcun bene: queſto fine non può eſſere alcun'altra coſa fuori di Dio, poichè ſembra ſconvenevole alla perfezione di queſto Eſſere, che ei prefiggaſi alcun fine fuor di ſe ſteſſo. Ma io riſpondo, che ſe Dio di ſe ſolo è beato appieno, come lo è veracemente, da queſto non ne conſegue altro, ſe non che Iddio fuor di ſe ſteſſo non adopera alcuna coſa per divenire più felice, e beato, o a fine di procacciarſi qualche maggior bene; ma chi dirà mai ſeguirne da tuttociò, che Dio fuori di ſe non operi alcuna coſa? Certo niun motivo

vo del proprio vantaggio non induſſe Id-
dio a creare tante coſe , e a governarle ,
ma sì la ſovrabbondante ſua bontà , a cui
piacque di diffonderſi così , e alle create
coſe qualche parte comunicare di quella
Quindi la Provvidenza tende proſſimamen-
te al bene della creatura, ma ultimamente
termina in Dio ſteſſo, e nella ſua gloria ,
che più vivace riſulta dal buon ordine di
queſto Univerſo : e di queſte due coſe nè
l'una , ne l' altra non diſconvengono alla
ſuprema Maeſtà.

12. Altri pretendono , che queſta Prov-
videnza, ſe in Dio aveſſe luogo, gli aggiu-
gnerebbe qualche imperfezione : poiche la
Provvidenza ſecondo gli antichi Maeſtri è
una parte della prudenza ; e ognuno ſa ,
che la prudenza è regolata dal conſiglio ,
e che il conſiglio indica qualche incertez-
za, e dubbiezza, che a un divino Eſſere
ſapientiſſimo ripugna. E poi ripigliano ,
ogni perfezione divina deve eſſere eterna ,
ſiccome Dio: tale certamente non può eſ-
ſere la Provvidenza, le cui cure ſi ſtendo-
no unicamente alle coſe create, che in ve-
rità non voglionſi dire eterne . Riſponde-
rò brevemente , che la Provvidenza di Dio
non è mai dubbioſa, nè incerta ; e ſe vo-
gliamo chiamarla conſiglio, così ſi chiami,
ma non già per biſogno di alcuna ricerca
in quello, che Dio vuol fare , ma unica-
mente per la certezza delle ſue cognizio-
ni, alla quale l' umano conſiglio perviene
ricercando: per queſto fu detto di Dio, che
ope-

operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ (a). Per quello che alla eternità delle divine perfezioni si appartiene, chi può dubitare, che queste non sieno eterne, e quindi eterna pure non sia la Provvidenza? ma due cose voglion distinguersi nella Provvidenza; cioè una suprema ragione, che ordina, e questa appunto chiamasi Provvidenza, e la esecuzione di questo ordine, che governo si chiama: la prima è eterna; temporale l'altra, come il sono le cose governate da Dio.

13. Vorrebbono i Deisti, che Dio stesso favoreggiasse l'empia loro opinione, e abusano di una autorità, che comunemente dispregiano. In un libro, dicono essi, che per noi è reverendo, e sacro, apertamente è detto, che Dio abbandonò l'uomo in balla de' suoi consigli: *reliquit illum in manu consilii sui (b)*, che è lo stesso, che avere rigettata la cura di lui, come sovvente sogliono i genitori fare co' proprj figliuoli, quando a ferma età son già pervenuti. Noi ammettiamo l'autorità di quel libro, e rispettiamo l'autore spirato, che lo scrisse; ma ne dispiace, che non s' intenda a dovere. Eppur è facile di conoscere, che ivi si parla della libertà concessa all'uomo, non della Provvidenza negata all'uomo. Il fine, che il sacro autore ivi si prefigge, gli è, d'insegnare, che i pec-

(a) ad Eph. 1.
(b) Ecclesiastici 15. v. 14.

i peccati degl'uomini non vogliono imputarsi a Dio; e perchè a Lui non debbano imputarsi, basta, che nel commettergli l'uomo non sia costretto da Dio, ne spinto non sia necessariamente per altra forza estranea. La similitudine del genitore non è niente a proposito: conciossiacchè un simile abbandono non può aver luogo nel supremo universal provisore, il quale non può negare la sua Provvidenza ad una parte, senza trascurare il bene dell'Universo tutto bene, che necessariamente risulta dal buon ordine di ciascheduna delle sue parti. E siccome le parti dell'universo composte sono dalle piccole cose, e dalle grandi, così devesi dedurre, che Iddio e alle grandi, e alle piccole cose provvede, e che *æqualiter est illi cura de omnibus*, (a) ne per questo non si toglie la debita attività dalle cause, che seconde si appellano, per distinguerle dalla prima causa suprema, che è Dio. Nella Provvidenza due cose voglion distinguersi secondo la giusta dottrina di S. Tommaso, siccome poco avanti abbiamo già accennato: (b) *ad Providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, & executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur*, e quanto al primo, soggiugne, Iddio a tutte le cose immediatamente provvede, perchè nel suo intelletto egli contiene la ragione di tutte le cose, quantunque menome, e alle

(a) Sap. 6. 8.
(b) Summa Theolog. p. 1. q. 22. art. 3. in concl.

alle cauſe tutte producitrici di qualche effetto, ei diede la virtù di produrlo: quanto al ſecondo, la Divina Provvidenza ſi ſerve di alcuni mezzi, governando le inferiori coſe per le ſuperiori, non già per difetto di virtù, ma per l' abbondanza della ſua bontà, a cui piacque di comunicare anche alle creature l'attività di produrre.

14. Nè ad impugnare queſta veriſſima dottrina, che la paterna cura di Dio ſtende ancora verſo le piccole coſe, ſi faccia qualche altro abuſo di autorità, o di quella dell' Apoſtolo Paolo, ladove domanda: (*a*) ſe Dio tenga cura anche de' buoi: *numquid de bobus cura eſt Deo*; o del Dottor Maſſimo S. Girolamo, il quale (*b*) penſa eſſere aſſurda coſa il pretendere, che Dio ſappia, quanti per ogni momento naſcano piccoli inſetti, e quanti muojano; quanta moltitudine ſiavi quaggiù di cimici, e pulici, e moſche, e quanti peſci nuotino nelle acque, e ſoggiugne. Non ſiamo sì ſtolti adulatori di Dio, che mentre la ſua potenza ſtendiamo anche alle infime coſe, diveniamo ingiurioſi contro noi ſteſſi, col dire, che al mondo ſteſſo provede Iddio

 alle

(a) 1. ad Cor. 2.

(b) *Abſurdum eſt, ad hoc Dei deducere majeſtatem, ut ſciat per momenta ſingula, quot naſcantur culices, quotve moriantur; quot cimicum, pulicum, & muſcarum ſit in terra multitudo; quanti piſces in aqua natent .... Non ſimus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipſos injurioſi ſimus, eamdem rationalium, quam irrationalium providentiam eſſe dicentes*, Comment. ad c. 1. Abac.

alle ragionevoli cose, e a quelle, che ragionevoli non sono. Queste autorità non dicono quello, che si pretende. L'Apostolo Paolo vuole intendersi non già, che Dio non proveda agli stessi animali, ma, che rispetto alla cura, con cui provede agl'uomini, potrebbono parere dimenticati, e negletti se non dalla parte della Provvidenza, che tutte le cose risguarda, almeno per rapporto a que' beni, che da questa Provvidenza sono peculiarmente all'Umano genere somministrati. Similmente vuole intendersi S. Girolamo, il quale non niega nò ogni Provvidenza verso le menome cose, ma solo quella Provvidenza speciale, con cui gli esseri ragionevoli son governati. Dopochè il S. Padre avea detto, che diversamente Iddio alle diverse cose provvede secondo la maggiore, o minore dignità del loro essere, conchiude, che volea aversi come apocrifo quel libro, in cui stà scritto, che un Angiolo presiedeva ai rettili: da questo si rende palese, che il S. Dottore niega unicamente, che le piccole cose così dipendano dalla Divina Provvidenza, onde gli Angioli presiedano a quelle così, come presiedono agl'uomini. Questa intelligenza è chiaramente confermata dallo stesso Padre, laddove spiega quelle parole di G. C. (a) *Nonne duo passeres asse veneunt*. Se animali sì piccoli, dice egli, non cadono quaggiù senza il volere di Dio, e se in, tutte le cose riluce la sua Provvidenza, voi che eter-

(a) Math. 10. v. 29.

eterni siete, non dovete nò temere di non essere da questa Provvidenza abbandonati. (a) Ma queste, siccome è detto, son piccole opposizioni; passiamo ormai a cose maggiori.

LEZIONE QUARTA.

Si espone il sistema degl' Increduli contro la Provvidenza, promosso peculiarmente da M. Bayle.

15. EGli è un'antico lamento di certi uomini o superbi, o ignoranti, o impazienti contro la Provvidenza di Dio, come se ella fusse l'artefice di tutti que' mali, ond'è sì fecondo questo universo. I Metafisici distinguono con M. Leibnitz tre generi di mali, male metafisico, male fisico, e male morale. Metafisico male appellano l'essere privo d'una somma, ed infinita perfezione: chiamasi male fisico non solo l'apparente imperfezione, per cui il mondo sembra men bello, ma anche i dolori, le infermità, e le altre miserie, a cui soggiacciono le viventi sustanze. Male morale altro non è se non se il peccato. La difficoltà, che da questi mali si trae a combattere la suprema Provvidenza non imbarazzava niente i Manichei, che due sommi principj ammettevano, l'uno buono, da cui tutti i beni derivassero, cattivo l'altro,

da

(a) *Si parva animalia absque Deo auctore non decidunt, & in omnibus semper est providentia: vos qui æterni estis, non timere debetis quod absque Dei vivatis Providentia.*

da cui scaturissero tutti i mali. M. Bayle promove sovente il sistema de' Manichei, non solo nel suo Dizionario, ma anche nelle altre sue opere, e dice, che dei due mezzi, con i quali possiamo pervenire al conseguimento della verità, ve n'ha uno, che necessariamente ne conduce all'unità d'un principio, cioè a un solo Dio, e creator solo di tutte le cose, e questo mezzo chiamasi *a priori*, discendendo dalla causa agli effetti, donde si fa palese la falsità del sistema de' Manichei. Ve n'ha un altro detto *a posteriori*, per cui si ascende dagli effetti alla causa, i quali effetti essendo spesso imperfetti, e cattivi, provano, conchiude egli, con la stessa evidenza, che due sono i principj delle cose. Discorso gli è questo pieno di una manifesta assurdità: conciossiacchè se ne potrebbe dedurre, che dunque due proposizioni contraddittorie possono essere tutte e due evidenti, e vere; e in verità se la dimostrazione *a priori*, che conduce all'unità d'un solo principio è evidente, come può essere parimenti evidente la dimostrazione a posteriori, che prova non uno, ma due essere i principj delle cose? Pure il Bayle appoggiato a certi suoi argomenti, crede, che, non si possa rispondere efficacemente alle objezioni degli Atei, e dei Deisti contro la Provvidenza se non si ammetta come vera l'ipotesi assurda dei Manichei, che è lo stesso che divenire Ateo, o Deista.

16. M'accingo dunque a confutare questo

ſto paradoſſo, e gli argomenti, che quinci, ſe ne traggono contro la Divina Provvidenza a favore del ſiſtema de' Manichei, e moſtrerò, che i mali di queſto Univerſo niente non nuocono nè alla ſapienza, nè alla bontà di queſta ſuprema Provvidenza. Parlerò primamente del male ſiſico, indi del male morale. Niente non dico del male metafiſico, che ſolo impropriamente male s'appella, non eſſendo altro ſe non ſe la privazione d'una maggiore, e infinita perfezione, di cui non poſſono eſſere partecipi le coſe create, appunto perchè ſono neceſſariamente limitate, e finite. Tanto più volontieri intraprendo queſta diſputazione contro M. Bayle, giacchè ho veduto, che i moderni Deiſti, quaſicchè tutti diſcepoli di quel grande incredulo, da lui pigliano gli argomenti a combattere quella ſuprema Provvidenza, che noi di difendere ci adoperiamo.

LE-

LEZIONE QUINTA.

S' incomincia a confutare l' esposto sistema, e si risponde alle opposizioni tratte dalle imperfezioni di questo materiale Universo.

17. A Confutazione del predetto sistema stabilisco la seguente proposizione, e dico, che si può efficacemente rispondere agli argomenti, che i Deisti oppongono alla Divina Provvidenza senza ammettere l'empio sistema de' Manichei. Sviluppo questa proposizione col seguente raziocinio: Gli argomenti dei Deisti contro la Provvidenza si traggono parte dai mali fisici, parte dai mali morali: ma a questi argomenti si risponde efficacemente, anche riggettato il sistema de' Manichei: dunque, La verità della minor proposizione, a cui tutte si riducono le obbjezioni, deve essere manifesta dallo scioglimento di queste stesse obbjezioni, e primamente di quelle, che si traggono dalle imperfezioni di questo mondo materiale.

18. Gl' incauti Censori della Provvidenza divina veggono assai cose in questo mondo, che loro dispiacciono, e che, secondo la loro veduta corta d'una spanna, mostrano l'imperfezione di tal Provvidenza; ma io dimostro con la scorta de' più celebri Filosofi, che tutte queste difficoltà provengono da una superbia ignorante, e lo dimostro con quella brevità, che si conviene a chi

chi non vuol fare trattati lunghi di Fisica. Certamente il sistema solare per consenso de'maggiori fisici, e di quelli ancora, che pensano liberamente, è tale, che mostra con evidenza un essere sommamente provido, e saggio. Io so, che gli Epicurei, de' quali i moderni Deisti rifriggono gli argomenti, pensarono, che la obliquità dell'Eclittica sia perniciosa d'assai, giudicando, che per quella i paesi sottoposti alla zona torrida, e alle zone fredde fussero deserti, ed infecondi: ma sonosi vergognosamente ingannati; conciossiacchè in quelle ancora si è scoperto esservi e uomini, e animali, e vegetabili; anzi per l' opposito fu dimostrato, che la posizion retta dell' asse della terra al piano della Eclittica renderebbe una grandissima parte del mondo inutile, sterile, e non abitabile. In verità egli è un manifesto indizio d' una mente sovranamente provida, che il Sole col proprio movimento per l' eclittica, ed ora al Settentrion piegando, ed ora all' Austro formi le quattro stagioni dell' anno opportunissime a tutte le produzioni della terra. Il verno col suo freddo fa, che riunendosi alle intime parti lo spirito, e il calore, per cui vivono i semi, e le piante, quelle si confortino, raccolgano l' umore, e l'alimento, gettino salde le radici, e tutto dispongasi a mettere fuori nella debita stagione. La primavera col dolce suo tepore apre i germogli, e fuor ne tragge i novelli fiori e i frutti. La State col calor

suo consuma il soverchio umore, cuoce le cose crude, estenua le crasse, apre i meati, e i frutti conduce a maturezza. L'Autunno col moderato suo freddo tempera ogni cosa, corregge la siccità, e il fervore della State già andata, dispone la terra ai nuovi semi, e a nuove produzioni e conforta, e ravviva le viventi sustanze, infievolite dal sostenuto calore. Le Comete, che ne'tempi dell'ignoranza furono credute fortuiti fenomeni, e accidentali, e che si muovessero senza alcuna stabil legge, dopo i profondi studj del Nevvton, e di altri Fisici si conobbe, che descrivono delle curve molto regolari, e che nel solare sistema sono di un grandissimo vantaggio, onde il mentovato filosofo pensò, che quella parte del nostro aere, che è la più sottile, e la migliore, ed è necessaria alla vita di tutte le sustanze, venga peculiarmente dalle Comete (*a*). Questo stesso ordine maraviglioso riluce non meno nei peculiari fenomeni della terra: imperciocchè le diverse sue parti stannosi insieme congiunte per la legge della gravitazione, per cui tutte tendono ad un centro comune. Le piante produconsi, e si nodriscono per la legge della vegetazione, gli animali d'un ordine subalterno sono regolati dall'istinto, e gli uomini dalla ragione.

19. In

(a) in princip. philos. pag. 480. *Suspicor, illum, qui aeris nostri pars minima est, sed subtilissima, & optima, & ad rerum omnium vitam requiritur, ex cometis praecipue venire.*

19. In queste cose nella loro creazione maravigliose, e che da se sole considerate possono chiamarsi le parti dell' Universo, vedesi talvolta apparire qualche difetto, ma che non vuole alla Provvidenza imputarsi. Chiunque, dicea il sapientissimo Teodoreto, (*a*) chiunque il tutto accusa per alcuna sua parte, per questa sua accusazione vuole chiamarsi stoltissimo: imperciochè conviene riflettere, se le parti stieno bene col tutto, e si conformin con quello: e chi risguarda il tutto, non si fa a considerare qualche sola parte minuta: come sarebbe chi invece di contemplare nell' uomo l'eggregio, e quasi divino suo volto, rimirasse solamente le unghie dei piedi: o tralasciate da parte le più belle viventi sustanze, degnasse solo di risguardare le più piccole e vili; o dispregiata tutta la spezie degl' uomini, recasse in mezzo un qual-

(a) De curat. Græc. infid. l. 5. *Qui a partibus totum accuset, hujus suæ accusationis causa insulsissimus est habendus: oportet enim inspicere, sintne partes ipsi toti consonæ, & conformes. Qui vero ad totum respectet, non ad quosdam minutiores partes respicere oportet. . . ut siquis ex toto animalis crimen inspiciens, istiusve pedum ungues, nequaquam totum hominem, egregiamve ipsius, ac prope divinam faciem curet inspicere: vel si Deo placet, omissis ceteris egregiis animantibus, quod tenuissimum est, vilissimumque, accipiatur, vel tota specie, ut hominum puta posthabita, Thersiten ignavissimum hominum, turpissimumque in medium adducat. Quando igitur hoc, quod factum est universus est mundus quisquis hunc contemplandum insumat, forte ipsum dicentem hujusmodi verba audiet, Deus me fecit.*

che Tersite infingardo, e deforme: poichè dunque il mondo risulta da tutte le cose, che da Dio furono create, chiunque in tutte le sue parti si farà a contemplarlo, udirà forse, che il mondo dice di se stesso: Iddio mi fece. I Deisti, a cagione di esempio, veggono nel nostro globo qualche apparente irregolarità; ma perchè non riflettono alla legge della gravitazione, per cui di quella irregolarità può rendersi una buona ragione? L'asse, intorno al quale la terra fa le sue diurne rivoluzioni, è inchinato verso il piano della Eclittica ad angolo eguale all'intera dechinazione del Sole, e riman sempre nello stesso paralellismo: bisogna dunque, che ne consegua una perpetua vicenda di giorni, e di notti ineguali, e quindi diverse stagioni, e climi diversi, altri de'quali fussero freddi, altri caldi, ed altri temperati. Se le acque talora inondano rovinose, perchè, invece di mormorare contro Iddio, quasicchè creato ne avesse in troppa quantità, perchè piuttosto non filosofare, riflettendo per l'una parte, che la totale quantità delle acque non eccede la proporzione conveniente alla terra, e per l'altra, che questo elemento essendo così necessario, e di così grande uso, dove'piuttosto abbondare. Che se talvolta inonda, queste inondazioni devono imputarsi parte alla negligenza degl'uomini, parte ai venti, parte al flusso del mare, e poi non sono finalmente irremediabili. Per altro è un grande argomento di

Prov-

Provvidenza, che non ostante così vasta estensione delle acque, non s' inondi la terra: il qual danno è impedito dalla maravigliosa circolazione delle stesse acque. Quelle, che i fiumi scaricano nel mare, sono di nuovo attratte dal calore del Sole, si sollevano nell'aria, si condensano in vapori, la più parte de' quali soprastanno ai monti, donde di nuovo si risolvono in pioggia, e formano i rivoli, che insieme unendosi, conservano gli stessi fiumi, dai quali furono l' acque portate nel mare. Così avviene per costante legge della Provvidenza, che circolando le acque, dalla terra passan nel mare, e dal mare levansi nell'aria, donde ricadono nella terra.

20. Dispiace pure ai Deisti la superficie del globo, che abitiamo, e che essi vorrebbono più unita, e meno inuguale: che giovano, dicon' eglino, tante montagne, tante valli profonde, tanti focosi Vulcani desolatori? Eppur la conformazion della terra a chi ben la considera, sembrerà tale, quale conviensi ad una sapientissima Provvidenza: imperciocchè è così conformata, che dal mare a poco a poco si leva verso il Mediterraneo, fino a terminare dall' una parte, e dall' altra con mirabile artificio in montagne, e in rupi, come nella più parte de' luoghi si vede. Ho detto con mirabile artificio, primamente perchè così non può essere tanto danneggiata da que' dilagamenti, che dopo lunghi intervalli di tempo si veggon talora per l' impeto furioso de' venti, che

che le acque sospingono ad una parte, dalle quali sono spesso sommersi i luoghi più bassi, che non superan molto l'altezza del mare. Se la terra a poco a poco così non ascendesse, non potrebbono esservi fiumi: conciossiacchè se la superficie della terra dappertutto fusse ugualmente distante dal centro, come in un globo perfettamente rotondo, sarebbono immobili i fiumi, essendo manifesto, che l'acqua non può scorrere, se non andando verso i luoghi più bassi, e più vicini al centro. Se a poco a poco non si elevasse la terra, il corso de' fiumi sarebbe impetuoso d'assai, poco utile agli usi umani, nè non potrebbe molto durare, poichè mancherebbon le acque: lascio da parte il pericolo delle inondazioni, che spesso avverrebbono con tanto danno degli uomini, alloraquando le pioggie o le nevi disciolte, insieme congiunte precipitasser dall' alto. Dunque con insensibili accrescimenti dovea elevarsi a poco a poco la terra dalle foci de' fiumi, dove si scarican nel mare fino alle origini loro, e ai luoghi mediterranei. Per quello, che ai Vulcani s'appartiene, basti di riflettere, che nelle viscere de' monti si generano i minerali tanto utili agl' usi umani, e che alcuni di quelli per naturale fermentazione si riscaldano, e scoppiano in fiamme. Ma questi, ripiglia il Deista, questi son mali: sì, io soggiungo, ma che naturalmente conseguono da beni necessarj. Del zolfo, de' sali, e d'altri cose simili di agevole fermentazione non possiamo essere pri-

privi ſenza grave incomodo; poichè ſon neceſſarie alla fertilità de' campi, alla vegetazion delle piante, e alla vita degli animali; e a ſtupirſi non è, ſe in que' luoghi, che più abbondano di queſti minerali, la fermentazione, che naturalmente ne conſegue, produca que'nocevoli effetti. Ma perchè, ripigliaſi, tanti deſerti, e tante terre inutili? io riſpondo, che di queſto deve incolparſi la negligenza degl'uomini, eſſendo manifeſto dalla ſperienza, che non v'è terreno sì ingrato, che a miglio- re ſtato non ſi riduca dalla fatica, e dalla diligenza umana. Parte adunque dall' umana infingardaggine, parte dalle guerre, e altre cauſe ſomiglianti, fecondiſſimi terreni ſon divenuti deſerti. Di più la ſuperficie della terra con l'andare del tempo ſi diſſecca, e s'indura, e arida, e ſterile diviene naturalmente. Si pretende forſe, che la Provvidenza con miracoli continui debba impedire gli effetti, che naturalmente conſeguono.

21. Per riſpondere ai vizj dell'aere, in cui ſi generano i fulmini, le folgori, le infezioni, donde naſcono la peſte, o la fame, ſi avverta alle coſe, che ſeguono. L'aria vien formata da tenuiſſime particelle, che denſe non ſono, e ſono elaſtiche. Per queſta elaſticità cercano ſcambievolmente di ſepararſi, l'une dall'altre: hanno pure la loro gravitazione, per cui tendono al centro comune della materia; ſenza la gravitazione ſi diſſiperebbono agevolmente; e ſenza l'

ela-

elasticità poserebbono sulla superficie della terra. Da queste proprietà ne risultano diversi usi dell'aria, che non può a meno un saggio Filosofo di non imputargli ad una sapientissima Povvidenza. Alla sottigliezza, e alla rarità delle particelle dell' aria noi dobbiamo, l'essere questa un mezzo trasparente, e alla elasticità l' essere fluida, ond' è, che nei piccoli movimenti la resistenza dell'aria è insensibile. L'effetto poi, che l'aria con la sua gravità produce sopra gl' altri corpi insieme con la forza elastica delle sue particelle, si chiama pressione, per cui non possiamo a meno di non salire alla cognizione d'una sapientissima Provvidenza. Se gli Atei, dice il chiarissimo Nieuventit (*a*); se i Deisti, dirò io, riflettessero con noi alle grandissime, e terribili potenze, che intorno ad essi si muovono continuamente nel momento stesso, in cui si stiman sicuri, e da ogni parte quieti, conoscerebbono, che in uno stante dovrebbono essere stritolati, e in polvere ridotti, se queste potenze non fussero in tal equilibrio trattenute, onde a noi divenissero insensibili. A ben intendere l'incredibil forza, con la quale l'aria opererebbe nel nostro corpo, supponiamo, che un'uomo alto sei piedi, abbia un solo piede di larghezza dal capo ai piedi, computando i luoghi, in cui è largo più, o meno, onde l' anteriore superficie del suo corpo abbia la misura di sei piedi, ed altrettanti ne abbia
la

(a) exist. de Dieu. l. 2. c. 1.

la ſuperficie poſteriore. Secondo queſta ſuppoſizione ciaſcun piede quadrato ſoſterrebbe tanto peſo, equivalente ad una colonna di acqua, dell' altezza di trenta piedi almeno. Certo è per la ſperienza, che un piede cubico di acqua peſa ſeſſanta tre libre incirca. Suppoſto così, quantunque la preſſion dell'aria ſopra il noſtro corpo, ſe la ſommità ſi eccettui del capo, ſia piuttoſto laterale, che perpendicolare, nondimeno quei che dotti ſono nelle leggi della Idroſtatica, ſanno, che per ragione del peſo della ſteſſa aria, e della piccola eſtenſione d'un ſolo piede v' è poca differenza tra la preſſione laterale, e la perpendicolare, onde conſegue, che un'uomo o ſtia ſu' piedi, o giaccia per terra tuttoquanto, non può diſtinguere alcuna diverſità di preſſione nel ſuo corpo, benchè in quel tempo, in cui giace, l'aria prema perpendicolarmente ſopra tutte le parti del ſuo corpo. Da quello, che è detto, ne ſegue, che ſopra ciaſcun piede della ſuperficie del noſtro corpo v' è ſempre un peſo di ſeſſanta tre libre multiplicate per trenta, cioè di libre mille ottocento novanta, e però ſopra ſei piedi vi ſarà il peſo di libre mille ottocento novanta moltiplicate per ſei, cioè di libre undici mille trecento quaranta, il qual peſo preme ſolamente il corpo o davanti, o da dietro; e però ſe ſi calcoli la forza totale della preſſione, tutto il peſo ſalirà a ventidue mila ſeicento ottanta libre, e per fuggire qualunque errore, po-

niamo che la pressione sia solamente di ventimila libre. Niuno non può dubitare, che questa forza prodigiosa non sia più che bastevole a stritolare il nostro corpo, perchè se la pressione di dieci mila lire, che premono da una parte, tralasciasse di fare equilibrio con l' ugual peso, che preme dall' altra, il corpo sentirebbe questo peso al modo stesso, come se una mole di dieci mila libbre lo premesse davanti; e questa pressione non si farebbe già lentamente, e a poco a poco, ma in un momento, onde produrrebbe lo stesso effetto, che produrrebbe la mole predetta, se da una gran forza fusse all'improvviso vibrata nel corpo; essendo manifesto, che la forza elastica dell' aria, se non fusse bene equilibrata, opererebbe con una velocità, che non possiamo immaginare. Chi sarà dunque, che non riconosca una suprema potenza, che ad ogni momento lo preserva da una totale rovina, e che questa potenza opera sempre secondo le leggi d' una sapientissima Provvidenza.

22. Quest' aria, che nella sua costituzione, e nel suo equilibrio somministra così chiari indizj d' una sovrana Provvidenza, è pregna di acidi, che alle sue particelle somministrano, e comunicano il principio di una fermentazione, per altro necessaria. Quindi secondo la diversità de' luoghi, e de' tempi ne provengono que' danni, che i stolti oppongono alla divina Provvidenza. La terra contiene una copia grande di zolfo, di nitro, e di altri minerali tanto giove-

vevoli; quando questi per mezzo dell' aria, che ivi rinchiudesi, si fermentano, e le sotterranee cavità non sono capaci abbastanza a sostenerne lo scoppio, che ne consegue, trema la terra, e talvolta si apre. Una fermentazione meno violenta eccita unicamente una grande copia di vapori, dai quali ripetono alcuni l'origine de' venti ora temperati, e miti, ora veementi, e procellosi. Se questi vapori salgono alla suprema regione dell' aria, e ivi si accendono, balenar vediamo le folgori, e le altre meteore focose. Questi dunque sono naturali effetti della presente costituzione dell'aria, i quali non cesseranno, sintantochè la copia de' minerali non sia menomata d' assai: e allora sarebbe forse migliore la costituzione del mondo? nò certamente, piuttosto peggiore: conciossiacchè se alcuni dei mentovati fenomeni sono per qualche parte nocivi, per l'altra sono utilissimi; perchè l'aria per mezzo di quelle infocate meteore si purga da molti cattivi vapori, e se non fosse a quando a quando agitata dai venti, si infetterebbe facilmente. Di più nè luoghi maggiormente lontani dal mare, non potendo sollevarsi i vapori, che bastino per le nubi, e per le pioggie, se non fussero colà trasportati dai venti, questo è un altro beneficio degli stessi venti, senza de' quali tutta la pioggia ricaderebbe nel mare, da cui il Sole ne attrasse gli acquosi vapori, e tutta la terra resterebbesi inutile, e infeconda. Gli stessi Volcani vomitano soven-

te una materia utile a fecondar le campagne. In tutto questo di che mai può incolparsi la Provvidenza da un ragionevole intelletto?

23. Quanto alla peste, e alla fame, delle quali la prima proviene dall'infezione dell'aria, l'altra dalla sua intemperie, io dico, che questi mali provengono da ciò, che ci è utile maggiormente. Non può a meno, che l'aria talvolta non sia troppo pregna di solfo, e di nitro, e quindi una fermentazione troppo violenta non renda l'aere spiacevole, e tristo: che se talora la copia del solfo, e del nitro si diminuisce di troppo, una fermentazione troppo debole, e languida rende infermi i corpi vegetabili, e animati. Per altro di questo pure voglion sovente incolparsi gli uomini, che le terre non coltivano così, come conviensi: imperciocchè la sperienza ci fa conoscere, che non altrove l'aria più facilmente s' infetta, quanto ne' luoghi selvaggi, troppo densi, fra le acque stagnanti, e nelle incolte campagne, e che non altrove infuriano più spesso le malattie, e il contagio, quanto nelle popolose Città, le cui vie sono anguste, e l'arte non sanno di rinfrescare l'aria, e di rinnovarla.

24. Non mi si rammentino quì le piante, nè l'erbe velenose; perchè è agevol cosa a rispondere, che molte più sono le utili, e le salutari, e che la Divina Provvidenza ha dovuto somministrare a tutti gli animali il necessario alimento, e diverso secon-

do

do la diverſità della loro natura. Anche i Pagani Filoſofi riconobbero qualche vantaggio in queſte venefiche produzioni, e Plinio ſapea, che la natura avea naſcoſto potenti rimedj nelle erbe più ingrate, e Lucrezio dicea, che la cicuta che è un mortale veleno all'uomo, è un dolce cibo ſalutifero ad alcuni animali (*a*). Sant' Agoſtino (*b*) pensò, che le erbe venefiche pullulaſſero dalla terra dopo il peccato, e in pena del peccato; ma queſta ſua opinione correſſe altrove (*c*), e inſegnò, che tutte le vegetabili ſuſtanze ſono ſtate create nel principio del mondo, perchè tutte hanno qualche uſo, che è buono. Le ſteſſe ſpine non laſciano di eſſerci vantaggioſe, o perchè tengon lontane le fiere dai colti luoghi, o perchè fanno paura anche alle mani rapaci, come egregiamente avvertì il Grevv (*d*). Ma ſe queſti ripiglierà alcuno, non ſono mali, perchè dunque diceſi nel Geneſi (*e*): *maledicta terra in opere tuo . . . ſpinas, & tribulos germinabit tibi*. Riſponde S. Agoſtino nel luogo già mentovato, che la Scrittura non dice aſſolutamente, che la terra produrrà i triboli, e le ſpine, ma che le produrrà *a te*, ſignificando così, che ciò, che avanti ſarebbe ſtato ſecondo la natura delle coſe, diverrebbe poi pena del peccatore. Può ancora ag-

(a) Plin. l. 22. c. 6. Lucret. l. 5. v. 899.
(b) de Gen. contr. Manich. l. 1. c. 13.
(c) in Gen. ad lit. 3. c. 18.
(d) Coſm. l. 3. c. 2. ſect. 42.
(e) Gen. 3. 17.

aggiugnersi, che se l'uomo non avesse peccato, avrebbe avuto una più ampia cognizione dei vegetabili e così dai nocivi si sarebbe guardato più facilmente : anzi più dotto nel coltivare la terra avrebbe impedito, che i triboli, e le spine non germogliassero insieme con le utili produzioni. Se il Vallisnieri (a), avesse posto mente alla mentovata ritrattazione di S. Agostino, nella lettera sopra l'origine dei vermi, non avrebbe assolutamente noverato questo Padre fra coloro, i quali avvisarono, che i triboli, e le spine, e le erbe venefiche furon prodotte dalla terra in pena del peccato, la qual sentenza lo stesso Filosofo meritamente reputa falsa, perchè gli stessi veleni non sono sempre mortali nemmeno agl' uomini; sono anzi talora di rimedio, siccome l'elleboro, la mandragora, la cicuta, il leandro, il papavero, l'erba regina, l'iosciamo, il solatro, ed altre dagli Empirici conosciute. Da quanto è detto fin quà, ognuno può facilmente conoscere, che le opposte difficultà provengono da una ignoranza, che non riflette, che le cose create da Dio tutte son buone, ma di una bontà necessariamente limitata, e quindi a qualche cambiamento sottoposta, e che obligata non è la Provvidenza di Dio a impedire que'spiacevoli effetti, che naturalmente debbono conseguire dalle varie vicende, alle quali ogni cosa,

(a) t. 1. p. 312.

ſa, che non è Dio, deve eſſere quaggiù neceſſariamente ſottopoſta.

LEZIONE SESTA.

Si riſponde alle oppoſizioni tratte dalla inuguaglianza delle fortune, delle condizioni, e dalla proſperità degli empj.

25. I Lamenti degli Increduli non avranno fine ſe non ſe col finire del mondo, perchè ſolo col finire del mondo avran fine la povertà degli uni, l'abbondanza degli altri, la varietà delle condizioni quai ſerve', e quai ſignorili, l' apparente felicità d'alcuni empj, e di alcuni buoni la deplorabile oppreſſione. Vicende ſono queſte, che ai Deiſti ſembrano tanti manifeſti argomenti, contro la Divina Provvidenza. Ma a queſti lamenti egregiamente e con eloquenza riſpoſe fra gli antichi il dottiſſimo Teodoreto, confutando (a) i Greci infedeli; lui dunque aſcoltiamo, poichè io debbo a lui le ſeguenti riſpoſte; Eſſendo la natura umana, ei dice parlando della povertà, di molte coſe biſognoſa, della agricoltura, della architettura, dell' arte fabrile, e della nautica, e delle altre tutte, che appartengono alla cura neceſſaria del corpo, meritamente il Sovrano governatore, e cuſtode dell'Univerſo, ad altri diè le ricchezze, e altri poſe nella povertà, acciocchè i facultoſi ſomminiſtraſſero la materia

(a) in curat. Græc. Inſid. c. 6.

ria all' esercizio delle arti, e i poveri le coltivassero con la fatica delle loro mani: anzi quelli, che più si gloriano di abbondare nella ricchezza, gli ha obbligati il provido Iddio ad una necessaria dipendenza dai poveri: conciossiacchè se questi hanno bisogno di chi col denaro compri le fatiche delle loro mani, i ricchi abbisognan non meno di queste loro fatiche per sostenere la vita, e per vivere agiatamente. Quelli però, ai quali questa varietà dispiace, e si sdegnano, perchè non tutti gli uomini abbondano ugualmente, accuseranno anche il pittore, perchè con un solo colore non dipinga le sue tele; accuseranno i facitori di cetere, e gli stessi suonatori, perchè tutte le corde non mettano lo stesso suono, ma qual di esse mette una voce acuta, quale una grave, e quale una mezzana. Che se nel suono è necessaria questa varietà di voci, se necessaria nella pittura quella varietà di colori, perchè ci lamenterem noi di non essere tutti ricchi così, siccome Creso, e Dario, e Mida? Con questa uguaglianza di beni noi vorremmo morire tutti per fame, e per mancanza di quelle cose, che alla vita sono più necessarie: conciossiacchè crediam noi, che chi non abbisognasse d'alcuna cosa, volesse vivere per nostro comodo, e vantaggio nel travaglio, e nella fatica? Che dunque non lodiam più presto questa egregia disposizione della Provvidenza? Così dicea Teodoreto, e in verità assai efficacemente, a dimostrare quanto sia pro-

provido Iddio nella varia diſtribuzione de' ſuoi beni: imperciocchè tuttociò, che nel mondo v'ha di più bello, di più ſplendido, e magnifico, e maraviglioſo, non vi ſarebbe mai ſtato, ſe la povertà induſtrioſa ſi tolga; ma tutto ſarebbe barbarie, e vaſtità.

26. A quelli poi, ai quali la varietà diſpiace delle condizioni, il ſapientiſſimo Padre così riſponde (a). Quando fra le condizioni vedete altri, che comandano, e altri che ſervono, non vi lagnate dell'artefice ſupremo di tutte le coſe. Voi quando oſſervate, una nave ſolcar le onde del mare ſpinta da favorevoli venti, e che i naviganti quieti ſeggono, e ſecuri, e i nocchieri o dar di mano ai remi, o trarre le gomene, o alcuna altra coſa eſeguire di quelle, che loro ſono comandate, e che il piloto a tutti preſiede, e il timon regge della nave, di queſto ordine vi piacete, nè vi lamentate, che tutti non la reggano con ugual potere, e non abbian tutti ſopra la nave lo ſteſſo impero: e poi vi ſembra ſtrano, che le caſe ſieno governate a guiſa delle navi, e che queſti regga tutta la caſa, e quelli ſieno da un ſolo con giuſta legge governati? Eppure v'è una grande ſomiglianza fra il governo di una nave, e quello di una caſa: imperciocchè il padrone di queſta, pigliato nelle mani il timone della famiglia, preſiede a tutti: come dunque un tal governo lodate nel reggere

(a) lib. 7. de Provid.

gere una nave; e un ſimil governo nel reggimento d'una famiglia vituperate? Magnificare piuttoſto dovete la ſapienza provida di Dio, la quale, poſta la neceſſità delle varie condizioni, quai ſignorili, e quai ſerve, alle prime aggiunſe tante cure moleſte, e tanti nojoſi penſieri, e ſovente ancora infermità, e diſagi; laddove alle altre donò e una ſanità più robuſta, e un più ſaporito mangiare, e un ſonno più facile, e più dolce, che riſtori il corpo dalle vegghiate fatiche, e più vegeto lo renda a quelle di domani. Non vuolſi conſiderare la ſola fatica ſeguace alle ſervili condizioni, ma anche il conforto della fatica, e allora con inni feſtoſi di lode onorerete l'univerſal reggitore dell' Univerſo. E' colpa degna d'un calunniatore accuſare la fatica, come ſe queſta fuſſe un male: di qual bene mai, e di qual felicità può farci lieti la natura ſenza la fatica? Alla fatica dobbiamo i frutti dell' agricoltura, a quella le ſuperbe Città edificate; per la fatica abitiamo le caſe agiate, copriamo il corpo con le veſti, e apparecchiamo ogni genere di laute, e ſquiſite vivande. A queſti bei penſieri di Teodoreto aggiugnerò, che tuttociò, che dimoſtra l'eſiſtenza d' un' Eſſere ſommamente provido nel volere, che molti naſcano poveri, e neceſſitoſi, è pure dimoſtrata dalla varietà delle condizioni. Può dirſi ancora, dicea un grande Filoſo (P. Andres), che l'inugua-glianza delle condizioni ſia una conſeguenza neceſſaria dello ſtato preſente della natura

tura umana: la prova è manifesta. Fate oggi la divisione la più adeguata, la più geometrica dei beni della terra: domani ritornerà l'inuguaglianza per la violenza di questi, e per la cattiva economia di quelli. Bisognerebbe troppo ignorare il mondo per poterne dubitare. Si mettano al giorno d'oggi tutti gl'uomini allo stesso livello di condizioni: questa uguaglianza, di cui la teoria piace cotanto, domani sarà tolta o dallo spirito di dominare, che tiranneggia i più forti, e gli spigne a levarsi sopra la testa de' più deboli, o dallo spirito di adulazione, che getterà sempre i più deboli ai piedi dei più forti. Non potendo dunque questa geometrica uguaglianza sussistere fra gli uomini ne rispetto ai beni, ne rispetto alle condizioni, cosa ci insegna la ragione? se non se, che a renderci scambievolmente felici, bisogna contentarci di quella specie di uguaglianza morale, che è posta nel conservare ad ognuno i naturali suoi diritti, il suo stato, o ereditario, o acquistato, la sua terra, la sua casa, la naturale sua libertà: e se così è, che la Provvidenza rende uguali tutti gl'uomini, possiamo noi saggiamente desiderare d'essere più uguali?

27. Ma ciò, che sopra tutto rende gl'increduli nemici alla divina Provvidenza, gli è la temporale afflizione de' buoni, e l'apparente felicità de' malvaggi: ma potrebbe dirsi, che a questo si è bastevolmente risposto nella seconda lezione. Una vita avvenire, la cui esistenza altrove provere-

 mo,

mo, assai giustifica questo mistero di Provvidenza, che non sarebbe sottoposto a tanti lamenti, se più pazienti fussero le passioni umane. Anche i Greci, dicea Teodoreto, (a), che pur non ebbero nè Profeti, nè Apostoli, nè Evangelisti, con la sola guida della ragione, dalle varie vicende de' buoni, e de' cattivi furono scorti al conoscimento d'un'altra vita avvenire, benchè con la falsità delle favole coprissero, e quasi ingombrassero le verità, che credevano. Ma piacemi di aggiungere alcune brevi riflessioni sopra questa così vantata felicità degli empj, e spero, che non ci parrà nè così soda, nè così invidiabile. Si ha così sovente sulla lingua questa felicità de' cattivi, che ella sembra una necessaria conseguenza della malvagità: eppure niuno non mi potrà negare, che fra il numero grande degli empj a pena una piccola parte sia lieta, e contenta: quanti non ne vediam noi o oppressi dalla miseria, o disfatti dalle infermità, o lacerati dall'invidia, o divenuti lo scopo dell'odio universale? in verità se la felicità fusse seguace alla colpa, non vedremmo nelle Città tanti miserabili, e sciagurati, e non udiressimo tanti imputare le loro calamità ai loro delitti. Chi riflettesse più, che non suole, conoscerebbe agevolmente, che più d' assai sono i buoni, che vivono sicuri, e contenti, che non sieno i malvaggi. E que' pochi fra i malvaggi, che sembran felici, il sono eglino vera-

(a) l. 10. de Provid.

veracemente ? Io vengo nella opinione di S. Agostino, il quale dicea, che l'empio è riputato felice, perchè ignorasi cosa sia la felicità : *Ideo malus felix putatur, quia, quid sit felicitas, ignoratur*. Io quì disputar non voglio della umana felicità, sopra la quale in tante, e così diverse opinioni sonosi divisi gli antichi Filosofanti. Senza venire a quistione così sottile, tutti sanno, che la felicità non è altro, se non se il godimento del bene. Ma siccome l'uomo per difetto di profonda meditazione elegge spesso, siccome bene, quello che bene non è; così avviene, che ciò, che oggi gli piace, all' indomane gli diviene causa funesta di doloroso pentimento. Quello io chiamerei stato felice, che sentir ne fa costantemente le stesse sodisfazioni intellettuali; che non apporta alcun danno alla ragionevole essenza dell' uomo; che non pone alcun' ostacolo ai doveri, essenziali ad una ragionevole sustanza; che non ci può causare agitazioni, nè noje; che secondo le regole della giustizia e lieti, e sani, e onorevoli ci mantiene. Uno stato, che tuttociò racchiudesse, quello sarebbe della perfetta umana felicità. Ma troppi sono i casi avversi, e nemici, perchè l'uomo possa godere costantemente d'un sì felice adunamento di beni. E a questi casi non soggiacciono forse anche coloro frà gli empj, che il mondo chiama felici? Uomini, che ad altra legge non ubbidendo, se non se a quella delle passioni mutevoli, e insaziabili, sono costretti a loro dispetto

petto di ſentir noja del bene, che hanno, e ad eſſere ſempre cupidi di quello, che non hanno. Ma noi ſiamo di così fatta indole, che o per accecamento dell'intelletto, o per inquieta cupidiggia delle paſſioni, o per non sò qual deſtino, per cui vogliamo ad ogni modo eſſere infelici con la conſiderazione dell'altrui immaginata felicità, noi chiamiam beato chiunque abbia un peculiar bene, che noi non abbiamo; e non poniam mente, ſe quegli abbia ancora tutti i reſtanti beni, almeno quei, che egli deſidera, con la immunità da ogni male: conciosſiacchè ſe ad eſſere felice ſi richiede ogni bene, che ſi deſidera, ad eſſere infelice baſta un male anche ſolo; e noi non avvertiamo, che l'empio da noi invidiato, ſente anch'egli invidia di noi, e beati ci ſtima per alcun bene, che noi abbiamo, e che ei deſidera in vano, onde, ſecondo la ſaggia rifleſſione di S. Ambrogio, ſe egli è beato nella mia immaginazione, ei ſi ſente miſero nel ſuo cuore: *meo affectu beatus eſt*, *& ſuo miſer*. Ma quand' anche alcuni malvaggi fuſſero tanto felici, quanto lo credon coloro, che a filoſofare non ſono uſi, che v'è in queſto da lamentarſi della divina Provvidenza, quaſicchè queſta loro felicità fuſſe un dono di Dio? Io sò, che Dio ad alcuni oſtinatamente malvaggi donar non potendo la celeſtial beatitudine, dona ad eſſi in quella vece alcuni beni del mondo, come unica mercede a qualche naturale virtù, di cui non ſono affatto ignudi: ma sò ancora, che quaſi ſem-
pre

pre debbon la loro fortuna all'abufo della loro libertà, e a qualche enorme delitto, la debbono cioè ad una infame cagione, per cui tanti altri potrebbono nella qualunque loro felicità uguagliargli, fe fapefsero uguagliargli nella temerità di calpeftare tutte le leggi più facre. Felicità però ella è quefta, di cui noi dovremmo vergognarcene come uomini, e deteftarla come Criftiani. Quefte poche rifleffioni ajuterannoci a conofcere, che quefta felicità degli empj non è univerfale, che non è mai vera felicità, che è una felicità infame nella fua origine, e farebbe facile a provare effere anche funefta nel fuo fine, e quindi conchiudere, a quanti inganni vengano gli uomini, quando credono, gli empj effere felici. Con quefte rifleffioni fi conofcerebbe pure, che fe non è ufficio della Provvidenza l'operare continui miracoli, e impedire fempre i cattivi effetti, che dalle caufe ree produconfi naturalmente, farà fempre una follia l'accufare per quefto la divina Provvidenza. Io non mi tratterrò fulle oppofte calamità dei buoni, delle quali non incolpano la Provvidenza fuprema. Le loro paffioni fuggette alla legge della ragione, una foda filofofia, una fperimentata pazienza rendon loro più tolerabile il male, che foftengono, e nelle loro calamità confortati fi fentono da una dolce fperanza, che i profani non intendono, e non credono.

LEZIONE SETTIMA.

Si risponde ad altre opposizioni tratte dallo stesso genere di mali fisici. Ragionasi della umana miseria, e della umana felicità. Inutilità dei calcoli di M. Maupertuis sopra tale argomento. Sofismi del Bayle. Errori d'uno Scrittore nel libro de la Nature.

28. Tante sono le angoscie, dice il Bayle promovendo, siccome suole, il sistema de' Manichei, tanti i dolori, ai quali soggiacciono non solo gli uomini di ferma età assai volte già peccatori, ma anche gl'innocenti bambini, e i bruti d'ogni colpa incapaci, che la vita stessa viene a noja, e a dispetto: quindi a lui sembra, che, ammesso un solo supremo principio di tutte le cose, sia difficile a fronte di tanti mali difendere la divina Provvidenza, e farla conoscere agli uomini così benefica, e amabile, come si dice. Ma in verità non sarà mai difficile questa difesa, fintantochè i Deisti non provino, che Iddio doveva così creare l'uomo, che libero fusse, e immune da ogni dolore, e sensibile fusse alle sole piacevoli, e grate sensazioni; lo che sicuramente è falso: imperciocchè le stesse nojose sensazioni sono al nostro stato necessarie, non solo, perchè altrimenti la vita dell'uomo sarebbe stata priva di molti piaceri, ma sarebbe anche esposta a un continuo pericolo di perdersi. Niuno non può du-

dubitare, che il bere, il mangiare, il dormire non sieno di una assoluta necessità per la conservazione della vita; ma chi dee avvisarne, quando abbisogniamo di soddisfare a queste naturali indigenze? forse la ragione? ma questa o non potrebbe avvisarne sempre, o ne avviserebbe spesso inutilmente, siccome avviene in molte altre cose, alla cui esecuzione gli uomini sono dalla sola ragione esortati. Convenne adunque, che le moleste sensazioni della fame, della sete, della stanchezza pigliassero, a dir così, la cura della nostra conservazione, e ne avvisassero più efficacemente, che la ragion non potrebbe. Questo è così vero, che per savio consiglio della Provvidenza frà tutte le parti del corpo non ve n'ha alcuna più sensitiva delle parti esterne, perchè essendo queste più esposte alle ingiurie, e agli oltraggi dei corpi esterni, più sollecite si guardassero da ogni pericolo, per non sofferire qualche dolorosa sensazione. Non è però a fare maraviglia, se anche i bambini, comecchè innocenti, soggiacciano a questi dolori. Dovendo vivere anch'essi la vita degli altri uomini conveniva pure assuefargli alle comuni vicende della vita; dunque la loro natura dovea così essere modificata, onde nel decorso della vita, non ritrovassero qualche improvvisa novità, che gli opprimesse. Poniamo, se è possibile, che alcun bambino sia così educato, che avvezzo alle sole piacevoli sensazioni, non abbia mai sperimentato alcun dolore: che ne

avverrà di questo dilicato, se da qualche grave dolore sia poi trafitto? Dione Siracusano (*a*) volendo ridurre all'usata maniera di vivere un suo figliuolo troppo mollemente allevato, ei lo perdè; che non potendo questi sostenere il nojoso cambiamento di una vita, a cui non era punto avvezzo, disperato si precipitò dall'alto, e morì. Degli animali pensò assurdamente un Inglese Filosofo (*b*), dicendo essere quelli sottoposti ai dolori della vita in pena del primo peccato: dovea piuttosto dire, che se il poter essere sensibile alle nojose sensazioni, fu necessario all'uomo ragionevole, siccome avanti è detto, molto più lo è stato agli irragionevoli animali, perchè conservassero la vita, e dai pericoli di perderla la tenessero lontana. Conchiudasi pertanto, che i corpi animati hanno dai dolori quella immunità, che la loro natura richiedeva, e quelle molestie, a cui sono sottoposti, devono piuttosto imputarsi ai sapientissimi fini, e benefici della divina Provvidenza.

29. Ma le infermità, ripiglian costoro, e la morte, che da quelle ne consegue, sono certamente gravissimi mali. No, risponderebbe l'autore del filosofico sistema, (*c*) la morte è un bene non dispregevole; senza di questa, ei dice, noi più non vedrem-

(a) ap. Corn. Nep. in vit. Dion. c. 4.
(b) Hildrop examen de l' amusement philosophique.
(c) Regis system. de Philosophie; tom. 1. pag. 511.

dremmo quella succeſſione di quaſi infinite generazioni, che è pure una delle peculiari bellezze dell'Univerſo; o quand'anche ſenza la morte quella ſucceſſione perſeveraſſe, la terra ſarebbe troppo anguſta a contenere tanti uomini, e queſto recherebbe nel mondo un diſordine più grave della morte iſteſſa. Queſta riſpoſta al Bayle non piace, a cui non ſembra così ammirabile quella ſucceſſione di generazioni, che uccide tante donne, e così larga via apre alle diſſolutezze: altre coſe aggiugne poco onorevoli anche al matrimonio, abuſando dell'autorità di S. Agoſtino, che nel luogo da lui mentovato (*a*), non altro accenna, ſe non ſe in pena del peccato la verecondia eſſere ſeguace anche ad un legittimo congiungimento. Altrove pure moſtra il Bayle di diſapprovare la conſueta propagazione del genere umano. Avea già avvertito il Signor King, che delle tre maniere, con le quali Iddio potea conſervare il genere umano, o concedendo a tutti l'immortalità, o creando altri uomini, che ai morti ſuccedeſſero, o con la uſata propagazione, queſta ultima maniera di conſervare il genere umano con tale propagazione meglio conveniva alla bontà, e alla ſapienza di Dio. Ma riſpondeva il Bayle, che anche nelle altre due maniere poteaſi conſervare la repubblica degl'uomini, e con maggiori vantaggi, che nella propagazione non vi ſono, e nelle quattro

 età

(*a*) de Civit. Dei l. 14. c. 18.

età della vita umana. Per altro le ragioni dal King addotte a mostrare, perchè Iddio abbia voluto, che gli uomini passassero dalla infanzia alla gioventù, e da questa alla virilità, e dalla virilità alla vecchiezza, piacquero a tutti quelli, che cavillosi non sono, secondo l' autorevole testimonio del chiarissimo Bernard (*a*). Tornando ora alla proposta difficoltà, e da parte lasciando la risposta dell' autore del Filosofico sistema, e l'impugnatore di quello, mi sembra, che meglio si possa rispondere dicendo, che il corpo dell' uomo essendo una macchina, che quantunque maravigliosa, si consuma con l' uso, non è a maravigliarsi, se con l'andare degli anni così si logora, che in fine venga meno; quindi la morte negli uomini, è un necessario conseguente del loro vivere, e non può chiamarsi un male, se non così, come male si chiama la rovina d'un'edificio, il quale a poco a poco si scommette, e cade, perchè la materia, di cui fu fatto, e di cui dovea farsi, non potea conservarlo ad una più lunga durazione senza il gratuito concorso d'una speciale, e miracolosa Provvidenza, che Dio a niuna cosa non deve. Dalla stessa cagione provengono le malattie: imperciocchè se il tutto può disciogliersi, e disfarsi, ne consegue, che ciascuna parte ancora deve essere soggetta alle vicende istesse. La sanità dipende dalla buona costituzione di tutte le parti, alcuna delle quali se è impe-

(a) nouvell. de la Republ. des lettres an. 27. 3.

pedita a ben compiere i suoi ufficj, necessariamente ne consegue qualche incomodo. Del restante, dicendo il Bayle, che la sanità di per se stessa considerata è piuttosto un'indolenza, che un vero sentimento di piacere, dunque, io inferisco, le malattie possono avere qualche buon uso, giacchè la sanità, che secondo lui non è se non se un bene negativo, diviene poi un bene positivo. Non può dirsi veramente, soggiugne il Crousaz nel suo esame del Pironismo di Bayle, che Dio ne affligga con le infermità, unicamente perchè la sanità divenga poi più gioconda, e più dolce; può dirsi nondimeno, che per bontà della divina Provvidenza avviene, che gli uomini dai stessi mali possano trarne alcun bene.

30. Sarebbe quì luogo a parlare della felicità, e della miseria, delle quali or l'una, or l'altra s'avvicendano nella vita dell'uomo: ma è così incerta la filosofia nel circoscrivere i limiti di questa, e di quella, che dopo molto dire, e molto leggere, un ragionevole intelletto niente non trova, che lo appaghi. Il Sig. Maupertuis, laddove s'adopera di ridurre la moral filosofia alla matematica evidenza, chiama felicità, e piacere della vita qualunque percezione, la quale desideriam piuttosto di avere, che di esserne privi, e dalla quale di mala voglia ci separiamo; ed ogni altra percezione, che ci è nojosa, e che volontieri cambieressimo con altra, egli appella dolore,

e miseria. Stabilisce poi, che la durazione delle gradite, e amabili percezioni è il tempo della felicità, tanto maggiore, quanto è più intensa, e più lunga: e per l'opposito la durazione delle percezioni moleste essere il tempo della miseria: la somma totale delle percezioni nojose essere l'infelicità, e quella delle percezioni amabili essere la beatitudine: e persuadendosi egli per un certo suo calcolo, che ei crede esattissimo, la somma delle percezioni nojose superare d'assai quella delle amabili, e gioconde, conchiude, che nella vita umana è maggiore la miseria della felicità. Ma quand' anche fusse vera questa opinione, che agli autori della biblioteca ragionata (*a*) non piace, mi contenterò di avvertire al proposito nostro, che niente non può dedursi contro la beneficenza, e la Provvidenza di Dio; concioffiacchè la più parte delle percezioni moleste deve imputarsi agli uomini stessi, alle travolte loro idee, alla cupidiggia delle passioni, alla imprudenza, e all' ignoranza.

31. Al Leibnitz per l'opposito (*b*) piace la sentenza di Cartesio, che nella lettera ad Elisabetta Principessa Palatina, scrivea, che il lume naturale della ragione ne insegna, che in questa vita il numero dei beni supera quello dei mali, e che se noi saggiamente filosofassimo (*c*), molte cose che

(a) an. 50. part. 2. art. 3.
(b) de orig. mali part. 3.
(c) Epist. 10.

che noi chiamiam male, non ci darebbono punto di noja, perchè fra i più dolorosi avvenimenti noi possiamo essere quieti, e tranquilli, solo che sappiamo far uso della ragione. Ma questo Filosofo, ripiglia il Bayle, insegna un rimedio, che niuno non sa, come debba prepararsi, e che Dio avrebbe potuto somministrarloci facilmente: una sola sua parola bastava, un solo atto della sua volontà. Alla felicità dell'uomo, aggiugn' egli, non era necessario comunicargli sempre vivi sentimenti di piacere: la sola immunità dal male, l' indolenza sola potevano essere assai; ovvero ch' egli potesse vivere nell'ozio, e nella mollezza, la quale potea ritrovare ancora fra le grandi fatiche, purchè queste gli piacessero, e non rendessero vuote le sue speranze; reca l' esempio della caccia, in cui gli uomini s'affaticano con piacere. Io non decido sopra il parere di Cartesio; approverò sibbene il Bayle, fintantochè dice, che quel Filosofo parla troppo da eroe, e adopera vane parole invece di addurre valevoli argomenti: ma in quello, ch'ei soggiugne, dev'ei stesso essere corretto, o spiegato. Altra cosa è, che l'uomo da molti mali, ai quali naturalmente soggiace, potesse andare esente, se Dio lo avesse efficacemente voluto, e questo è vero; altra cosa è, che Dio dovesse volere così, e questo è falso. Iddio potrebbe ancora con un solo atto della sua volontà sostenere una casa rovinosa, sicchè non cada: ma non per questo deve imputarsi

tarsi a difetto di Provvidenza, se Dio l'abbandona al naturale suo destino, e la sua caduta non impedisce. Essendo dunque l'uomo, siccome è detto, rispetto al corpo una macchina, cui il tempo consuma, e capace essendo di ricevere dai varj oggetti varie sensazioni, ora piacevoli, ed ora moleste, per conoscere quelle, che fuggir gli conviene, perchè sarà obbligato Iddio a sconvolgere quasicchè sempre l'ordine naturale delle cose, da lui con tanta Provvidenza fermato? Quella immunità dal male, e quella indolenza, di cui parla l'incredulo, non sono niente a proposito: conciossiacchè o parlasi dei mali morali, o dei mali fisici; se dei primi, l'uomo può esserne veramente immune, se il vuole, col buon uso della sua libertà; se dei secondi, molti pure di questi dipendono dal libero suo volere, e quelli, che così non dipendono, se per alcuno son mali, per altri son beni; e se per tutti sono mali ugualmente, l'indolenza, la stupidezza, l'insensibilità a questi mali niente non ci gioverebbono. Poniamo, che un uomo imbarazzato in quasi continue fatiche, non sentisse per questo niun incomodo, e molestia nessuna; il corpo nondimeno s'indebolirebbe, e senza avvedersene verrebbe meno: giacchè non si dirà mai, che questa indolenza dovesse impedire, che dalla soverchia fatica non ne conseguisse nel corpo naturalmente cagionevole, e mortale il naturale effetto di debolezza, e di stanchezza; ben-

benchè nella ipotesi di questa indolenza cotali affezioni non sarebbono nojose all'anima; ma non lascierebbono però di opprimere il corpo: dunque l'indolenza nel male lungi dal giovarci sarebbe stata la più crudele nemica della nostra conservazione fu dunque provido consiglio di Dio permettere in noi quelle moleste affezioni, onde con maggiore sollecitudine ci guardassimo da tuttociò, che potesse nuocere al corpo, e affrettargli il fato estremo. L'esempio della caccia non è niente opportuno; anche questo divertimento, se senza modo si prenda, invece del piacere reca incomodo, e fastidio, quantunque l'essere così smodato dipenda non solo dalle varie inclinazioni, ma ancora dalle varie abitudini del corpo.

32. Anche al King, laddove parla della felicità dell'uomo, parea, che in questo mondo maggiori fussero i beni, che non i mali, e pretendea provarlo dal desiderio di conservare la vita, che mai non vien meno neppure in coloro, che più soggiacciono a que'mali, per cui si menano tanti lamenti. Ma rispondeva il Bayle, che i Cristiani credono, che più sieno infinitamente i beni nel Paradiso, che non nel mondo, e ciò nonostante temon la morte, e procaccianfi di conservare la vita: dunque, ei inferisce, dal desiderio della vita non può conchiudersi, che i mali nell'Universo sien minori dei beni. Il timor della morte, soggiugne egli, è piuttosto panico, che non ragionevole; anzi la più parte di quelli,

che temon la morte, non vorrebbono ritornare all'infanzia, perchè restasse loro un più lungo tempo a vivere. Io concederò di buona voglia al Bayle, che l'argomento del Signor King non prova ciò, ch'egli vorrebbe: conciossiacchè dal desiderio di conservare la vita, che è sì vivo, in tutti gli uomini, non può dedursi, che questa vita sia più feconda di beni che non di mali; ma sì, o che sperano di poter essere una volta liberi dalla miseria, che gli affligge, o che qualche peggior cosa temono in un' altra vita; e in verità se vengan meno quella speranza, e questo timore, niuno veramente miserabile non amerebbe più tanto la vita, e quindi sì fervente non sarebbe il desiderio di conservarla. Che poi il timore della morte negli uomini sia panico più, che non ragionevole, questo così francamente non può affermarsi, se non da chi crede ' uomo essere in tutto simile al giumento. Perchè il timore della morte sia ragionevole in quegli uomini, che non dalla ragione piglian la legge, ma sì dalle passioni, basta credere, che v'è un Dio, giustissimo rimuneratore: perchè quantunque in tal supposizione si creda una eterna beatitudine, questa non può confortare un empio, cui la sua propria coscienza costrigne a disperarne il conseguimento.

33. Levasi di nuovo il Bayle contro il mentovato scrittore, che avea affermato essere necessario il sentimento del dolore alla conservazione della vita, e risponde, che que-

questa necessità viene contraddetta da quelli, che ammettono due primi principj, per dimostrare l'esistenza d'un cattivo principio: conciossiacchè se il primo principio, che buono si chiama, avesse operato secondo l'estension infinita del suo potere, della sua scienza, e bontà, non avrebbe stabilito, che gli animali e ragionevoli, e irragionevoli non si potessero conservare se non per le moleste, e dolorose sensazioni. Niun Ortodosso non dirà mai, Essere assolutamente necessario, che le viventi sustanze si conservino per mezzo di nojosi incommodi; altrimente la felicità del Paradiso sarebbe una favola. Nè mi si risponda, soggiugne il Bayle, che gli animali, che quaggiù vivono, son sottoposti alle varie continue vicende degli elementi; imperciocchè questo sarebbe un circoscrivere frà assai angusti confini la potenza, e la sapienza di Dio, se crediamo, il sentimento del dolore essere stato assolutamente necessario, perchè apprendessimo a sfuggire le cose nocevoli a'la vita; questa fuga l'avressimo ugualmente imparata dal solletico solo del piacere, ora accresciuto, ora menomato secondo certe proporzioni. Così ragiona questo incredulo, seppure può dirsi, che ragioni un uomo, il quale nel suo sistema non iscioglie la difficultà, che a noi oppone, e confonde ogni cosa. Secondo lui invece del sentimento del dolore, il cui timor cauti ci rende nella conservazione della vita, potea aver luogo il sentimento del piacere, che ora si aumentasse,

tasse, ed ora si diminuisse. Ma, lasciata da parte la sentenza del Leibnitz, il quale pensa, che il piacere altro non sia se non se un composto di piccole percezioni, ciascheduna delle quali, se grande diviene, produce il dolore, io rifletto, che a fuggire una cosa nocevole alla nostra conservazione, converrebbe in questa ipotesi, che il piacere diminuisse, altrimenti se divenisse maggiore, ne invoglierebbe piuttosto a volerla con nostro danno: or io gli domando, se l'anima sarebbe sensibile a questa diminuzion del piacere, ovvero insensibile? Se insensibile, dunque cotal diminuzione niente non varrebbe a tenerci lontani dalle nocevoli cose; se poi fusse sensibile, siccome dovrebbe essere, io dico, che il menomarsi del piacere sarebbe all'anima una percezione molesta, equivalente al dolore, e così la difficultà non si scioglie. Distinguasi piuttosto ciò, che altra volta hò avvertito doversi distinguere. Altra cosa è, che Dio per assoluta potenza potesse conservare i corpi viventi senza alcun sentimento di dolore; altro è, che a Dio manchi la necessaria Provvidenza, perchè non fa uso di questo assoluto potere. La prima delle due cose accennate è vera, e però non è necessario assolutamente, che il sentimento del dolore insegni agli animali la cura della loro conservazione: da questo ne consegue, che nè le divine perfezioni non si astringono a troppo angusti confini, e che non sarà una favola il Paradiso, perchè allora Iddio per
una

una tutta peculiare Provvidenza conserverà gli uomini in una immutabile felicità. La feconda cofa è, che da noi fi niega, e che mai non fi potrà dai Deifti dimoftrare, fe non fe peccando contro le buone leggi della dialettica, fupponendo cioè, che Dio doveffe creare l' uomo neceffariamente immune da ogni dolore. Io vorrei piuttofto, che fi avvertiffe per rifpondere generalmente a tutte le oppofizioni, che da quefti mali fi traggono contro la Provvidenza di Dio, che Dio creò l' uomo perfetto, ma di una perfezione limitata, giacchè Dio non potea creare un' altro fefteffo; limitato però e nelle perfezioni dell' anima, e in quelle del corpo; dunque ficcome l' effere limitato nella perfezione dell' anima, feco porta l'effere foggetto a que' mali, che morali fi chiamano, così la neceffaria limitazione della perfezione del corpo inchiude il poter effere fottopofto a que' mali, che fifici fono appellati. Tuttociò confeguendo naturalmente dalla neceffaria limitazione, a cui la perfezion dell'uomo è circofcritta, perchè mai fi dovrà accufare la Provvidenza di Dio, fe ei non opera diverfamente da quello, che la natura delle cofe domanda?

34. A quefti Filofofi, alcuno de' quali crede effere i beni nel mondo più che non fieno i mali, altri per l' oppofito penfano, che il numero de' mali ecceda quello dei beni, vuolfi aggiungere un moderno autore, che in un cattivo libro intitolato *della Na-*

tura

tura prende a dimostrare, che nell'Universo il numero de' beni uguaglia quello dei mali. Pretende egli, che nel mondo siavi necessariamente un perpetuo equilibrio di beni, e di mali, così fisici, come morali, e che secondo la proporzione, in cui crescono i beni, debbano aumentarsi ancora i mali, e se questi si menomano, nella stessa misura menomar si debbano i beni, e che in questo equilibrio posta è la maravigliosa armonia del mondo. Ridicolo, e assurdo sistema, dal quale ne consegue, che il male morale è necessario, e che i fisici beni non solo non eccedono i mali, ma che non posson eccedere nemmeno: dunque un' uomo, che fosse più lieto per i beni, di cui gode, che non dolente per i mali, quant' è da se, turberebbe l'armonia dell' Universo: dunque il mondo, quando uscì dalle mani artefici di Dio, dovè essere spiacevole per altrettanti mali, quanti erano i beni, che lo rendevano amabile, e bello; altrimenti fin dalla sua creazione sarebbe stato fuor di equilibrio? Questo pericoloso scrittore o abusa delle parole di male, di equilibrio, di armonia; o il suo sistema non solo non è vero, ma non è verisimil nemmeno, cioè non solo non è niente filosofico, ma non è neppure abbastanza poetico.

35. Da quanto è detto fin quà due cose si debbon dedurre: ciò sono, che non si può generalmente decidere, se i beni di questa vita sien maggiori dei mali; perchè se v'ha alcuni, a cui i mali sono in maggior numero,

mero, che non sieno i beni, ve n'ha degli altri, ne'quali i mali son pochi, e molti i beni, e chi potrà mai assicurare, che il numero dei primi uguagli, o superi quello dei secondi? L'altra cosa, che vuole dedursi si è, che l'infelicità di questa vita, qualunque ella siasi, non sarà mai imputata a colpa della divina Provvidenza da chiunque saggiamente rifletta, che la più parte degli uomini debbono la loro infelicità o all'altrui malizia, o anche a se stessi, e alle smoderate loro passioni, e insaziabili cupidiggie, facendoci la sperienza conoscere, che quelli sono più felici, i cui desiderj sono più moderati.

LEZIONE OTTAVA.

Si risponde ad altre opposizioni tratte dallo stesso genere de' mali.

36. POtrebbe parere, che dopo le cose già esposte altri mali di questo genere non vi fusser da opporre alla divina Provvidenza; ma al cavilloso Deista non sembra così. Determinato di non apparire mai convinto dalle buone ragioni, desioso di sempre contraddire, a simiglianza di quel demonio tentatore di Giobbe, va spiando tutto l'Universo, e fiutando ogni cosa, e là vede nascere deformi mostri orrendi, che indicano secondo lui, le cose essere piuttosto regolate dal caso, che non dalla Provvidenza, e quì osserva un' implacabil discordia

fra

fra gli animali; quelli alimentarsi di quelli, e a tal uopo essere stati dalla natura forniti d'armi, e d'industria: anche gli uomini fare loro cibo delle carni de' bruti; ciò, che a Pitagora parea sì crudele, che presso a un Poeta non può a meno di non esclamare (a). *Heu quantum scelus est in viscera viscera condi, congestoque avidum pinguescere corpore corpus, alteriusque animantem animantis vivere letho*. Là vede fiere velenose, e nemiche dell'uomo. In tutto questo, ei ferocemente domanda, qual vestigio di Provvidenza si può riconoscere? Noi glielo faremmo vedere, se ei non fusse già fermo di non arrendersi: ma farò almeno palese, che tutto questo niente non si oppone alla perfezione della Divina Provvidenza.

37. Nascon talvolta de' mostri: questo è vero; ma qual è la causa di sì spiacevole produzione? Fu una quistione caldamente disputata fra i celebri Lemery, e Winslovv se i mostri sieno originarj, ovvero accidentali: cioè se la produzione de' mostri sia direttamente intesa dalla natura, cosicchè sienvi nella natura le ova, e i germi originalmente mostruosi; o se piuttosto debbano i mostri imputarsi ad accidentali cagioni, e dalla natura non intese. Il Verney sostenne, che la generazione de' mostri è così originale, e regolare, quanto lo è la generazione degli altri animali, e questa opinione fu assai promossa dal Winslovv. Ma il Lemery egregiamente scrisse per la gene-

ra-

(a) l. 15. Metam. v. 88.

razione de' mostri accidentale, e l'opinione di lui, e le sue prove sembrano più conformi alle osservazioni fatte sopra la natura, la quale saggiamente, e costantemente corrisponde ai fini dal sommo Creatore intesi. Mi sembra, che un Filosofo debba attribuire la produzione de' mostri ad alcuna di queste cause accidentali, o ad una caduta, o a un grave colpo, o ad un moto veemente, o ad una molesta positura, o ad una violenta compressione. Ognuno sa, che tutti i feti degli animali sono in piccolo spazio racchiusi; onde bisogna, che le parti insieme raggruppate, e involte, a poco a poco si sviluppino, si stendano, e si dilatino. Questi necessarj sviluppamenti possono essere impediti da diverse cause accidentali, che niun ragionevole intelletto non imputerà alla Provvidenza di Dio; quindi le conformazioni del feto, se alcuno di questi impedimenti intravvenga, non potranno essere abbastanza regolari: non è dunque la provida natura, che produca tali mostri, ma è la natura nelle provide sue operazioni impedita.

38. Per l'opposta discordia degli animali, divenuti, secondo Pitagora, o piuttosto secondo il poeta favoleggiatore, lo scellerato cibo degli uomini, pongasi mente alle riflessioni, che soggiungo. Siccome l'uomo fra tutti gli animali è il più eccellente, così questa sua preminenza gli da sopra degl'altri un naturale diritto. Il Marckio(a)

(a) histor. Parad. illustr. l. 2. c. 5. 10.

crede, che il dominio concesso da Dio all' uomo sia fondato nell'uomo, in quanto egli è l'immagine di Dio, o piuttosto ei pensa, che l' uomo sia l'immagine di Dio, perchè regna, sopra de' bruti. Commcunque sia, certo è, che per questa singolare sua eccellenza non vi può essere alcun diritto, nè alcuna obbligazione comune agl'uomini, e ai bruti. Sò, che il Seldeno (*a*), e il Grozio (*b*) hanno preteso di limitare questo potere dell'uomo sopra gli altri animali; ma i loro argomenti provano al più, che l'uomo può abusare del potere concessogli. Quindi dice ottimamente il Maupertuis (*c*), che noi possiamo operare contro le fiere nocevoli, siccome contro i ladri, e gli assassini; ma le altre, che innocenti sono, ucciderle senza necessità, e senza vantaggio, non sembrare laudevol cosa. Imperciocchè se le bestie sono anch'esse sensibili, pare cosa crudele, e ingiusta il recar loro dolore, e togliere loro la vita: se poi sono pure macchine, il distruggerle è un atto moralmente indifferente, ma ridicolo, come il rompere un' orologio. Generalmente parlando, è vero, che la più parte degli animali, se attentamente si consideri la loro indole, e qualità, e abitudine, altri son creati per solazzo dell'uomo,

(a) de Jur. & nat. & gen. l. 7. c. 50.
(b) in Gen. 9. 3.
(c) Ep. 6.

mo, altri per suo uso. Ma qual' uso può farsi dall' uomo dei pesci, della maggior parte degli augelli, e de' bruti campestri, se non se di cibarsi delle loro carni? uso, che sembra tutto conforme ai fini della natura, che diede ai più degli animali una carne gradita non meno, che salutare all' uomo. A conoscere poi, se sia cosa tanto crudele l'uccidergli, e farsene delle loro carni un grato alimento, bisogna riflettere in primo luogo, che i bruti sono del tutto mortali, che non preveggon la morte, nè turbati non sono d'alcun timore circa una vita avvenire. Secondamente le bestie, in ogni loro parte mortali, ritraggon vivendo molti vantaggi, appunto perchè sono destinate ad essere il cibo degl'uomini; per questo esse divengono l'oggetto dell'umana industria, loro somministriamo gli alimenti, le teniam lontane dai pericoli, e procacciam loro i piaceri alla lor vita opportuni: lo che non adoperiam certamente verso gl' inutili animali, ai quali se si confrontino quelli, che giovevoli sono all'uomo, questi ci sembreranno più felici degl'altri, poichè la morte, che loro spesso si affretta, è ricompensata abbondevolmente dai piaceri della vita. Finalmente qual danno non ne conseguirebbe, se niun animale non si uccidesse? l'immensa loro quantità sarebbe d' un peso insopportabile agl'uomini; non potrebbono tutti alimentarsi; quelli, che avanti erano mansueti, diverrebbon feroci, saccheggierebbono i campi, e l'aria s'infette-

 rebbe

rebbe dei loro cadaveri quà, e là sparsi; siccome avveniva nell' Egitto. Chi è dunque, che non riconosca la sapienza e la Provvidenza di Dio nel concedere all' uomo questo diritto? diritto, del quale se l' uomo per una ridicola compassione, non volesse far uso, il rimedio, come suol dirsi, sarebbe più pernicioso del male.

39. Resta ora a dileguare l'opposizione, che al riferire di S. Agostino movean pure i Manichei, che non sapeano intendere, perchè avesse Iddio creato tanti animali, alcuni de' quali sono inutili, altri pericolosi, e nocivi. Odasi la bella risposta di Agostino, checchè ne pensi il Beausorre, che vestendo le sembianze dello Storico del Manicheismo, ne diviene spesso il difensore: Simili difficultà, risponde il S. Padre (a) si fanno da coloro, i quali non intendono, che le create cose tutte quante hanno il loro vantaggio, e la loro bellezza nell'arte, e nell'intelligenza suprema del Creatore: non altrimenti, che se qualche uomo rozzo entrando nella bottega d' un artigiano, e veggendo molti strumenti, de' quali l'uso gli è affatto sconosciuto, gli riputasse per questo superflui, e inutili; o se cadendo in una fornace, o maneggiando con la mano incauta qualche ferro, ne restasse ferito, e quindi credesse, che ivi molte cose vi sono nocevoli, e cattive. Ma intanto il dotto artefice ridendosi della costui ignoranza, e dispregiando cotali giudizj,

(a) de Gen. contra Manich. l. 1. c. 16.

zj, prosegue l'incominciato lavoro. Altri vi sono per l'opposito, che veggendo alcuni strumenti, de' quali ignoran l'uso, non tralasciano per questo di credergli utili, e necessarj a qualche arte: eppur questi medesimi sono poi così stolti, che loro dispiacciono molte cose create da Dio, perchè non possono intenderne le cause, nè i fini. Io in verità, soggiugne Agostino, confesso di non sapere, perchè sieno state create le mosche, le rane, i topi, i vermetti, ma sò, che tutte provengono dalla grandezza immutabile ed eterna di Dio, che tutte le cose creò con numero, ed ordine, e misura. Dunque gli animali, o sono a noi utili, o superflui, o dannosi: degli utili non è a dolersi: dai nocevoli o siamo esercitati nella virtù, o il timore di esserne danneggiati solleva i nostri desiderj, e gli affetti nostri all'acquisto d'un altra vita, in cui regna una eterna sicurezza: quei, che sembrano superflui, se dispiacciono, perchè non giovano, debbono piacere, perchè non nuocono, e perchè se non sono a noi necessarj, convengon nondimeno alla perfezione di tutto l'Universo: fate dunque uso degli utili; guardatevi dai perniciosi; lasciate i superflui; e veggendo in tutto tanto ordine, e tanta misura salite al sovrano artefice Iddio. Sin quì risponde Agostino con un raziocinio sì esatto, che simile non si trova mai presso gl' increduli, nè migliore presso i Filosofi.

40. Da tutto quello, che dei mali Fisici è det-

è detto fin qui, si può dedurre agevolmente, che il male Fisico non è un vero male, conciossiacchè risulta unicamente dalla imperfezione degli esseri creati, che essendo necessariamente nella loro bontà limitati, non possono essere per ogni parte perfetti. A giudicare rettamente della bontà di ciascheduna cosa creata, secondo la giusta riflessione di Teodoreto, che abbiamo altrove riferito, non bisogna considerare ciaschedun essere da se solo, ma con le rispettive relazioni all'Universo tutto, di cui è una parte. In questo Universo doveva esservi ordine, ed armonia; fu dunque necessaria la subordinazione delle diverse parti di quello, e quindi altre doveano essere più eccellenti, ed altre meno. Se il Deista ripigliasse, che Dio, se è provido, dovea creare un mondo migliore almeno del presente, e così a minor mali sottoposto, io rispondo, che ciò nonostante l' Universo sarebbe stato limitato nella sua perfezione; che da questa limitazion necessaria ne sarebbon conseguiti que' mali, che vediamo, e così il Deista avrebbe sempre alcuna cosa da opporre alla Provvidenza Divina. S' egli replicasse, che Dio dovea dunque creare un mondo ottimo, rispondo in primo luogo, che anche il mondo presente è ottimo, se si consideri quegli, che lo fece; perchè Iddio creò ogni cosa secondo il consiglio della perfettissima sua sapienza: non è però ottimo in se stesso, nè di questo non dee farsi alcun rimprovero a Dio. Di-

co

co ſecondamente, che Dio ſolo è ottimo, e che l'ottimo fuor di Dio non è ſe non ſe una chimera: Se Dio non creò il mondo ottimo, nol creò, perchè non potea, e nol potea, perchè può ogni coſa. La ragione ſi è, perchè il mondo ottimo è impoſſibile, conciossiacchè la divina potenza non ha alcun termine, oltra il quale ſtendere non ſi poſſa, e la perfezione, che può dare alle ſue opere, può eſſere capace di maggiori, e ſempre maggiori gradi di perfezione.

LE-

LEZIONE NONA.

S' incomincia a trattare del male morale. Riflessioni filosofiche sopra le facoltà naturali dell'uomo.

41. Siam pervenuti al più difficil capo delle opposizioni contro la divina Provvidenza, tanto celebre per i sofismi dei Deisti, e che però deve essere da noi con ogni diligenza trattato. Il male morale, di cui si incomincia a ragionare altro non è se non se il peccato. Ora siccome chiamasi bene morale tuttociò, che è conforme all' ordine, così è peccato tutto quello, che a questo ordine si oppone: imperciocchè quantunque niuno non pecchi se non per libero consentimento della volontà, il peccato nondimeno non consiste precisamente in questo consentimento, cioè in quello, che nel consenso v'è di fisico, e di reale, ma perchè non racchiude ciò, che racchiudere dovrebbe, per essere conforme all' ordine. Alcuno, a cagione di esempio, uccide il suo nemico: senza dubbio egli è reo: ma la sua reità non è posta nè nella cognizione dell'omicidio, nè nel movimento della mano, nè precisamente nello stesso atto della volontà; imperciocchè se munito della pubblica autorità, egli operasse per amore della giustizia, lo stesso acconsentire all'omicidio sarebbe innocente: dunqu' egli è reo perchè nelle circostanze, nelle quali si ri-

si ritrova, opera senza autorità, e senza amore della giustizia, e muovesi unicamente, o per desiderio di vendetta, o per odio, e s'arresta a questi beni peculiari: il consentimento adunque della volontà è reo, perchè è contrario all'ordine, e non contiene quella perfezione, che necessariamente deve contenere, e ch'egli per abuso della sua libertà non vuole; dunque il suo peccato è posto nella privazione di quella perfezione, che l'atto dell'uomo potrebbe, e dovrebbe avere. Stabilita questa nozione del male morale, pongo avanti alcune cose, che delle altre agevoleranno l'intendimento.

42. L'uomo di tutti gli altri animali è il più perfetto: egli è un composto di spirito, e di materia. Lo spirito considerato in sestesso non è, e non può essere se non una semplicissima sustanza: è dotata nondimeno di diverse facoltà, che il nome prendono dai varj oggetti di quelle, ovvero dalla varia maniera, con cui la stessa anima si esercita ne' suoi atti. La prima di queste facoltà è la forza percettiva. La seconda è l'intelletto, che ritiene le sue idee, le congiunge, le separa, le confronta, e giudica. La terza è la volontà: e l'ultima è la libertà. Oltre a queste primarie facoltà, altre pur ve ne sono nell'uomo quasi secondarie, alcune delle quali provengono dallo spirito, altre dal corpo. Le prime sono le inclinazioni, e le abitudini originarie dell'intelletto, come il senso morale,

che discerne il male dal bene, e la naturale tendenza al bene. Le seconde inclinazioni, che nascon dal corpo, altre necessarie alla conservazione della sanità, e della vita, come la fame, e la sete, appartengono alla vita animale, e operano nei nostri sensi quasicchè alla stessa maniera, che negli altri animali. Altre, come l'amore, e l'odio, possono essere così considerate, che sieno proprie solo dell'uomo, o si riconosca almeno appartenere a lui per un modo peculiare: imperciocchè i bruti sono commossi unicamente dagli oggetti presenti, laddove gli uomini ancora dai passati, e dai futuri. Ciascuna di queste facoltà ha i suoi usi, e i suoi fini utilissimi, e per conseguente niuna non è cattiva di sua natura, nè cattiva non diviene per l'unione di tutte. Gli esseri creati quantunque tutti sien buoni di quella bontà, che sola può convenire alle cose create, e quantunque ciascuno nella sua spezie sia perfetto, alcuni nondimeno sono migliori degl'altri; imperciocchè lasciata da parte la diversità degli ordini voluta da Dio con la sapienza di que' fini, che ei si propone, le perfezioni, che sono negli esseri creati, non sono in tutti nel medesimo grado; e in questo senso relativo, e comparativo l'albero è inferiore al bruto, il bruto all'uomo, e l'uomo all'Angiolo. E quantunque fosse piacciuto a Dio di dare all'uomo maggiore perfezione di quella, che gli fu data, dovendo questa pure avere i suoi limiti, e i suoi confini,

non

non avrebbe per questo lasciato l'uomo di esseae soggetto al male morale. Senzacchè vuosil avvertire, che questa maggiore perfezione non sarebbe stata un argomento di maggiore bontà, e sapienza in Dio, ma solo di potenza maggiore: imperciocchè la perfezione delle cose create, non potendo essere infinita, non consiste, nò, in una maggiore entità, ma in queito, che sien elleno tutte convenientemente addattate ai loro fini, e abbiano le forze a questi fini opportune.

43. E' dunque manifesta cosa, che nell' uomo non v' è altro male, se non quello, che posto è nella naturale sua imperfezione, o sia limitazione, e nell'abuso delle sue facoltà, il quale abuso è un necessario conseguente della predet ta sua limitazione: conciossiacchè, perchè l'uomo non potesse mai abusare delle sue facoltà, bisognerebbe, o che l'uomo fusse quello, che non è, ne può essere, cioè una creatura perfettissima, e d'infinita, o quello non fusse, che egli è: quindi nella presente sua condizione come mai può impedirsi, che in molte cose non s'inganni, e che la sua finita, e debole intelligenza non sia travolta dall'impeto, e dalla incostanza delle corporee cupidità? Questi, è vero, sono questi difetti della Umana natura, ma se mostrassero qualche difetto nella Divina Provvidenza, mostrerebbono ugualmente, o che Dio non poteva alcuna cosa creare, o che non poteva creare se non intelligenze d'una infi-

nita perfezione, delle quali due cose e l' una, e l'altra ripugnano. Se dunque queste finite intelligenti sustanze abusano delle loro facoltà, ciò proviene dalla condizione naturale del loro stato. Ma per una più distinta spiegazione è a vedere, quai sieno gli oggetti convenienti alle facoltà della natura Umana, giacchè questo ne giova a scoprire la natura del vizio, e della virtù, del bene, e del male morale.

44. Siccome le facultà intellettive, e le passioni degl'uomini hanno ciascheduna le loro leggi, i loro fini, ed usi onesti, così è evidente, che il male morale provien solo dal disordine volontario di queste facoltà, e di queste passioni. Posto ciò per l' una parte, e per l'altra presupponendo, che l'uomo operi volontariamente, e liberamente, ma in maniera, che è soggetto ad alcune leggi, all'obbedienza delle quali è obbligato, convien disaminare l'origine di queste leggi, e di questa obbligazione. Ogni essere, che intende, e che vuole, ha per suo oggetto il vero, e il giusto, il vero nelle sue ricerche, il giusto nelle sue operazioni. Per questo è peculiare uffizio dell' uomo, in quanto è intelligente, il pervenire al conoscimento della verità, e in quanto è libero, deve regolarsi nelle sue azioni secondo la giustizia, e il relativo suo stato, cioè secondo la naturale onestà, che altrove proveremo essere una emanazione della legge eterna di Dio, e a cui l'uomo è necessariamente soggetto per quelle ragioni, che

che addurrannosi, dove si ragionerà di Dio Legislatore. Ma quantunque l'uomo a questa legge eterna soggetto, abbia la facoltà d' intendere, e con essa l'attitudine a conoscere i suoi doveri, e sia fornito d'altre potenze, che naturalmente tendono al vero, e al giusto, ha nondimeno la facoltà di determinarsi liberamente, e quindi o di operare secondo quelle leggi, o di trasgredirle, e per questo unicamente l'uomo è un essere morale. La libertà considerata in se stessa, e in quanto è una facoltà di operare, o di non operare, di operare questa cosa piuttosto che un'altra, è una perfezion naturale: pure in un qualche senso astratto non è moralmente nè buona, nè mala, ma può mettersi fra le cose indifferenti, giacchè di quella si può fare un buon uso, e un cattivo. Iddio veramente libero, ma sommamente perfetto non può alcun abuso, perchè conosce sempre ciò, che conviene, e la sua volontà sempre pura non può essere mai sedotta. Ma gli esseri creati, e quindi naturalmente limitati, ed imperfetti hanno la possibilità di questo abuso al loro ordine proporzionata. Gli Angioli incorporei, e d'una natura più eccellente, che quella non è dell' uomo, soggetti non sono ad alcuni abusi, ai quali è l' uomo soggetto; ma anch' essi ebbero la possibilità di quell' abuso, che potea convenire alle create spirituali intelligenze. L'uomo, che è come mezzano fra gli spiriti, e i bruti, è esposto a maggiori abusi della sua libertà,

tà, cioè non ſolo a quelli, ai quali può lo ſpirito ſoggiacere, ma ancora agl'altri, che provengono dai ſenſi, e dalle ſenſibili coſe: ed ecco l'origine di tutto il male morale, di cui non deve incolparſi la Provvidenza di Dio. La libertà è neceſſaria ad un eſſere ragionevole, al quale promettevaſi o premio, o pena, ſecondo l'abuſo, o il buon uſo, che aveſſe fatto della ſua libertà: con qual diritto adunque diranno gl'increduli, che Dio doveva rendere impoſſibile queſto abuſo in una creata ragionevole intelligenza? Eppure quanti ſofismi non ſi ſono mai inventati per incolpare la ſuprema Provvidenza nell'abuſo della umana libertà? Lo vedremo nelle ſeguenti lezioni.

LEZIONE DECIMA.

Si sciolgono le opposizioni tratte dal male morale. Dimostrasi, che non si può nulla conchiudere contro la santità, la sapienza, e la bontà di Dio.

45. IN verità è stravagante il pensare di Cotta presso Cicerone (*a*), al quale parea, che miglior cosa sarebbe stata, e alla Provvidenza divina più conforme, se all'uomo fusse stato l'uso d'ogni ragione negato, giacchè dall'abuso di quella tragge l'origine tutto il male morale. Ma, io ripiglio contro di lui, se l'uomo privo della ragione, sarebbe stato incapace del mal morale, sarebbe stato privo ancora delle morali virtù, che debbonsi tutte al lodevole uso della ragione. Quindi il medesimo Cotta protesta poi, che nessun maggior dono non potea farsi da Dio agli uomini, quanto che fornirgli della luminosa ragione: che se di questa molti abusano, tale imperfezione non vuole imputarsi al sovrano Creatore, che in quel dono fu veramente benefico; siccome qualunque altro dono fatto con amoroso intendimento non cessa di essere veracemente tale per l'abuso, che altri ne faccia. Che se per coloro, che

(a) de Nat. Deor. l. 3. c. 27.

che della ragione abusano ; meglio sarebbe l'esserne privi, può forse dirsi lo stesso degli altri più saggi, che ne usano lodevolmente? dunque per non legittima deduzione conchiudesi da una parte al tutto, e del prezzo intrinseco della cosa mal si decide dagli avvenimenti arbitrarj, ed accidentali.

46. Ma se Dio, ripiglia il Bayle, non può dirsi l'autor immediato del mal morale, certo dall' esistenza di questo male potrebbe conchiudersi alcuna cosa contro la santità, la sapienza, e la bontà di Dio, perfezioni, che in una Provvidenza veracemente divina splendere dovrebbono singolarmente. Contro la santità di Dio; conciossiacchè se l'uomo è l'opera d'un principio infinitamente santo, sarebbe stato creato non solo senza alcun male attuale, ma ancora senza alcuna inclinazione al male, la quale è un difetto, che non intendesi, come possa essere da un principio così santo. Contro la Sapienza di Dio; conciossiacchè se il governo degl' uomini è tanto più saggio, quanto minori sono i mali, che si permettono, così sembra, che se Dio reggesse ei stesso l'Universo, dovrebbe essere ufficio dell'infinita sua sapienza, il non permettere alcun male. Contro la divina bontà: perchè se una bontà limitata, qual è ne' genitori, vuole necessariamente, ch' essi prevengano, quanto possono, il mal uso, che i figliuoli possono fare dei beni loro concessi; molto più una bontà infinita, e onnipotente dovreb-

vrebbe prevenire i cattivi effetti de' ſuoi doni, e invece di concedere all'uomo una libertà, di cui sì ſpeſſo abuſa, veglierebbe piuttoſto e ſempre, ed efficacemente per impedire il peccato. Queſte ſono le difficoltà, che con tanto apparato di parole, e con tanta eleganza di ſermone oppongono i Deiſti, e con altri termini, ſiccome vedremo, ripetono ſino ad annojare i ſaggi, e ad imporre agli incauti, che non ſanno diſtinguere un'argomento da un ſofiſma, e una buona ragione da una falſa ſuppoſizione. Non ſi ſuppone il falſo, quando ſi dice, che è impercettibil coſa, che un Dio infinitamente ſanto abbia creato l'uomo con l'inclinazione al male? chi ha inſegnato a coſtoro, che Dio abbia creato l' uomo con sì cattiva inclinazione? La religion naturale, e la rivelata ne aſſicuran piuttoſto, che Dio creò l'uom retto, e che neſſun altro male originario non fu nell' uomo, quando uſcì delle mani divine, ſe non ſe la limitazion neceſſaria delle ſue perfezioni. Le facoltà intellettuali dell'uomo di per ſe tendono al vero, la ſua volontà al buono: tutto il diſordine adunque di queſte potenze, che in ſe ſteſſe ſon buone, proviene unicamente dall'abuſo della libertà. Se l'oppoſizion degl'increduli fuſſe valevole, ne conſeguirebbe al più, che l'uomo dovea crearſi ſenza la libertà; che è lo ſteſſo, che dire, che Dio dovea fare l'uomo ſomigliante o ad un bruto irragionevole, o ad un ſaſſo inſenſibile. Chiunque, dicea il Magno

Basilio (*a*), riprende il Creatore, perchè naturalmente non ci rese incapaci di peccare, costui prepone una natura irragionevole alla razionale, ed una creatura immobile, e stupida a quella, che può eleggere, ed operare. E' dunque salva la santità della divina Provvidenza, non meno che la sapienza del suo governo, che non devesi misurare con la saggezza del governo umano. Permettasi, se si vuole, che questo sia obbligato ad impedire tutti i mali che può; ma non sarà mai vero, che così debba adoperare anche Iddio, e di questa diversità si possono due buone ragioni addurre. La prima si è, che Iddio per l'infinita sua sapienza sa trarre il bene dallo stesso male: gli uomini non già, e però questi debbono impedire il male, che possono, quando dall'impedirlo un qualche maggior male non ne conseguisse. In secondo luogo è assai diverso il fine del governo divino, e dell'umano o sia del politico: questo ha per potissimo suo fine la felicità presente della repubblica, e il divino la felicità eterna: quindi i reggitori della repubblica usano ancora de' mezzi violenti a frenare l' iniquità de' malvaggi, perchè tai mezzi sono necessarj alla pubblica quiete, che è il maggior bene, che prefiggere si possa, chi governa: laddove Iddio, che nel governo degli uomini, ha un fine assai più ec-

(a) *Quisquis conditorem reprehendit, quod non naturaliter nos peccatis experies creaverit, nihil aliud nisi rationis expertem naturam rationali præfert, & immobilem, atque impulsu, & appetitione carentem ei, quæ electione, & actione prædita est.*

eccellente , deve loro permettere il libero ufo delle loro facoltà , onde feguendo effi liberamente la virtù poffano effere a parte della eterna felicità , che Dio fopra ogn' altra cofa in tende nel reggere gli uomini . Se dunque dal governo umano non può farfi argomento al Divino , farà faggio il Divino governo, quantunque non impedifca il male, che può affolutamente impedire.

47. Per quello, che alla bontà della Divina Provvidenza s'appartiene , rifpondo , che Dio quantunque buono non è obbligato ad impedire il male: imperciocchè ficcome Iddio quantunque infinitamente onnipotente non è obbligato a fare tutto quello, che può; così quantunque infinitamente buono, non è obligato a fare tutto il bene a lui poffibile; e come la fua potenza non efigge, che ei confervi alle fue creature l'efiftenza, così la fua bontà non domanda, che ei loro confervi un amore inalterabile al bene. La fimilitudine d'un genitore , che i Deifti hanno fempre fulla lingua, non è niente al propofito noftro . Un genitore non può fenza colpa permettere il male del figliuolo, perchè fi fuppone, che nel genitore non v'abbia alcun altra cura più principale, quanto la cura peculiare del fuo figliuolo: lo che non può fupporfi nel fupremo moderatore di tutte le cofe : anzi l'addotto efempio non potrebbe niente conchiudere nemmeno riguardo all'uomo, il quale, benchè affolutamen-

te parlando, sia obbligato, potendolo, ad impedire la morte di due persone, che ostilmente si battono; nondimeno se suppongasi, lui essere destinato al presidio di una piazza dai nemici assediata, peccherebbe senza dubbio abbandonando il suo posto per impedire la morte di coloro, che in tal caso deve permettere per la ragione prevalente d'un maggior bene: e siccome in Dio vi sono delle ragioni prevalenti del maggior bene universale; così la permissione del mal morale non può nuocere alla sua bontà, e per titolo di sommo diritto, e per la ragione d'essere egli la causa universale non ha obbligazion niuna di impedire il peccato; e piuttosto ha un sommo diritto di non impedirlo. Per altro se questa opposizione dei Deisti provasse alcuna cosa, proverebbe al più, che la creazione d'una finita intelligenza non potea essere convenevole alla divina bontà; lo che apertamente è falso: conciossiacchè se Dio senza taccia delle divine sue perfezioni potè creare delle creature dotate di libertà, a queste sue perfezioni non può nuocere nemmeno, che egli a tali creature permetta il libero uso delle loro facoltà; altrimenti dovrebbe togliere ciò, che loro avea donato. Ma questo Dio buono, ripiglia il Deista, dovrebbe almeno determinare al bene le sue creature: Come? io soggiungo: forse col fare, che operino a guisa di macchine? allora non saran più nè, intellettuali, nè libere. Ma dovrebbe vegliare, risponde il Bayle, ad im-

impedire efficacemente il peccato. Che intende egli per questa vigilanza, che fusse un'efficace impedimento del peccato? Intende forse una opposizione invincibile, distruggitrice della libertà? dunque o egli non vuole la creatura libera, o pretende, che senza la libertà possa liberamente determinarsi al bene. Ma coloro, che così oppongono, dice egregiamente il Budeo, (a) non riflettono, che quando si argomenta dalle divine perfezioni, non vuolsi separare l'una dall'altra. Si consideri pure in Dio la sua bontà, ma si considerino insieme la sua giustizia, e la sua Sapienza. Avendo voluto Iddio donare l'esistenza all'uomo, cioè ad una ragionevole creatura, fu necessario, che ei le desse la libertà; imperciocchè senza la libertà non sarebbe ragionevole, e non avrebbe potuto di sua ragione usare: se dunque l'uomo avanti il peccato fu libero, non conveniva, che Dio ritraesse l'uomo dal peccato, togliendogli la concessa libertà: ma dopochè peccò, fu propio della divina bontà dimostrargli la via, onde potesse traviato, ritornare sul buon sentiero, così però, che la Sapienza, e la giustizia divina gli proponessero un certo ordine da osservare per riconciliarsi con Dio. Niente non v'ha di più giusto, nè di più ragionevole, quanto questa armonia dei divini attributi nella permissione del peccato.

LE-

(a) de ath. & superst. c. 7.

LEZIONE UNDECIMA.

Trattasi della permissione del peccato. Errori, e Sofismi del Bayle, di Jacopo Pineton, e del Trigland.

48. NOn vi sarebbe male morale, se Dio non permettesse il peccato, e appunto su questa permissione del peccato assottiglian inutilmente l'ingegno i cavillosi Deisti. Si crede, dice un libero Scrittore (*a*), di rispondere assai, quando si dice, che Dio non vuole il peccato, e che unicamente lo permette: ma vediamo, ripiglia egli, cosa possa giovare questo rifugio della permissione. O Dio permette il peccato contro il suo volere, e quasi a suo dispetto, e allora che dovrà dirsi della Onnipotenza Divina? o egli lascia fare agl' uomini tutto ciò, che loro piace, nulla curandosi dei loro fatti, e questo sarà il Dio degli Epicurei. Che se Dio volontariamente permette il peccato, dunque la permissione del peccato non distrugge la volontà del peccato. E non sappiamo noi, soggiugne costui, che Dio quantunque il possa, non frena però ne le tentazioni de'demonj, nè le suggestioni de' malvaggi? A chi imputeremo noi la morte d'un miserabile, divorato da cani feroci, mentre entrava nel palagio di un potente Signore, se non a co-

(*a*) Pineton de Chambun ap. Bœl. respons. aux question. ec. 169.

colui, che avendogli in ſuo potere, non impedì, che non attentaſſero contro la vita del meſchino? Ma a chi, io riſpondo, a chi imputeremo noi la morte di queſto miſerabile, ſe i fieri moloſſi, dai quali fu ucciſo, non aveſſero potuto nuocergli, ſe egli non lo aveſſe liberamente voluto, e acconſentito? certo al cuſtode non dovrebbe imputarſene colpa alcuna. Sappia però, chi così oppone, che il Demonio è un cane arrabbiato, che può abbajare ancora contro di chi nol vuole, ma non può mordere ſe non chi il vuole; e però il danno, ch'egli reca, vuole imputarſi tutto quanto non a Dio, a cui i Demonj pure ubbidiſcono, ma all'uomo, che al propio ſuo danno liberamente conſente. Ma di queſto verrà altrove occaſione di ragionare contro il Bayle. Quello, che è detto della permiſſion del peccato, è un ſofiſma, che non conchiude. Queſta permiſſione, dicea il celebre Jaquelot ragionando di queſto argomento, non deve conſiderarſi come la permiſſione di una coſa indifferente: perchè ſiccome Iddio dirigge tutte le coſe ai fini dalla ſua ſapienza inteſi, così quando diceſi, ch' egli permette qualche coſa, non diceſi ſolamente, ch'ei non la voglia impedire: egli di più indirizza le coſe, che permette, alla eſecuzione de'ſuoi fini, e però la permiſſione divina fa, che le coſe da lui permeſſe avvengano e quando, e come a lui piace. Io confeſſo, che queſta dottrina ſulla permiſſion del peccato non mi ſembra abba-

ſtan-

ftanza accurata ma molto meno accurata mi fembra ? la rifpofta del Bayle , il quale , fuppofta la verità della mentovata dottrina , pretende , che provare fi poffa , la permiffione divina non effere concorfa con Adamo, perch'egli ubbidiffe . Quefta permiffione, ei dice, così dirigge le cofe, onde Iddio ottenga infallibilmente il fuo fine; dunque le dirigge a ciò , che infatti avviene. Si fa, che l'atto di ubbidienza non fu nel primo uomo: dunque Iddio non diriggeva le cofe per quefto atto di ubbidienza; perchè, fe dirette le aveffe, fenza dubbio l'atto di ubbidienza fi farebbe pofto ; dunque Iddio non permetteva a Adamo di ubbidire ; dunque a lui mancava qualche cofa effenziale per avere la potenza proffima di ubbidire: dunque a Adamo era impoffibile l'ubbidienza . Ecco un leggiadro fofifma, che mi piacque di addurre , perchè veggafi, come ragionan coftoro . Rifpondafi brevemente, che Dio può diriggere a qualche certo fine ancora gli atti liberi della creatura ; dunque la permiffione divina così dirigge le cofe permeffe ai fini intefi, che non per quefto neceffita la creatura a porre ciò, che permettefi : dunque, pofto ancora, che l'atto di ubbidienza in Adamo fuffe ftato l'oggetto della divina permiffione, non potrebbe dirfi , che Adamo aveffe ubbidito, perchè Iddio glielo avea permeffo; quantunque non vi farebbe mai ftato quefto atto di ubbidienza, fenza la permiffione di Dio: ficcome l'uomo non per que-

questo ei pecca, perchè vive, quantunque non pecherebbe, se non vivesse. Che la cosa non pongasi senza la divina permissione, questo non prova, che la permissione divina sia il formale costitutivo della cosa permessa, ma solamente che l' una è connessa con l' altra, in un modo però, che niuna necessità non impone. Aggiungo poi, che l' atto di ubbidienza in Adamo non è stato precisamente l'oggetto della permissione divina, com'è il peccato, fu anzi l' oggetto della divina volontà, e di una volontà seria, benchè non efficace.

49. Quelli che più esattamente parlano di questa permissione del peccato, una doppia permissione distinguono; altra, che così appellano permissione nell' atto primo, altra nell'atto secondo. La permissione nell' atto primo posta è in questo, che il peccato preveduto da Dio, da lui non si impedisca efficacemente. La permissione nell'atto secondo è lo stesso peccato. La prima può dirsi essere voluta da Dio, in quanto che Iddio vuole positivamente nelle creature ragionevoli la libertà, la quale di per se domanda, che Dio non impedisca sempre efficacemente il peccato liberamente eletto dalla creatura. La seconda Iddio non la vuole, ne volerla non può, e però dalla prima permissione del peccato non può inferirsi, che Dio voglia il peccato. Nè gioverebbe il cavillare dicendo, che la prima permissione connessa essendo, e congiunta con la seconda, ne segue, che se Dio, co-

me è detto, vuole la prima; voglia per conseguente anche l'altra, secondo l'antico assioma: *Volitio unius connexi est etiam volitio alterius*: conciossiacchè tuttociò è vero, quando l'una delle due cose connesse, la quale si vuole, sia per se, e antecedentemente connessa con l'altra: ma siccome la permission del peccato non è per tal modo connessa, e congiunta col peccato istesso; così Iddio può volere quella permissione senza volere il peccato. Dunque, ripiglia inutilmente il Trigland (*a*) presso il Dorscheo, la permissione divina lascia la cosa permessa nell'arbitrio di colui, a cui si permette: dunque se questi per avventura cambiasse volere, chi permette non conseguirebbe il fine inteso; lo che non può stare con l'infrustrabile provvidenza di Dio: dunque o questa permissione è qualche cosa di ozioso, proveniente dalla non curanza, o è fatta con certo, e sicuro consiglio: la prima cosa non può dirsi, e se dicasi l'altra, questa ne dimostra i giusti, e terribili giudizj di Dio. Risponderò brievemente, che la divina permission del peccato suppone la divina infallibile prescienza del peccato libera a colui, che pecca; quindi siccome la prescienza di Dio, l'oggetto della quale è libero all'uomo, non può essere falsificata, così nemmeno non può essere frustrata la divina permissione: questa adunque non può dirsi oziosa, se non in quanto nien-

(a) *Interpellationes necessariæ ad meditationes Jacobi Triglandii, &c.*

niente non influisce nella cosa permessa. La cosa poi, che Dio permette, con certo, e sicuro consiglio ei la permette, ma per tal modo, che questa permissione ci fa conoscere il giusto giudizio di Dio, non meno che la costante sua volontà di non fare mai forza alla libertà umana per i fini altrove accennati.

50. Il Bayle non si acheta, e siccome, ei dice, Iddio per l'essenzial sua perfezione è così determinato al bene, e all'amore del bene, che è impossibil cosa, che Dio non lo ami; così una creatura, nella quale non potesse aver luogo la permission del peccato, ma fusse determinata al bene, sarebbe più conforme alla natura divina, e per conseguente più perfetta, che una creatura non è, la quale amar può il peccato ugualmente, e odiarlo: sarebbe dunque cosa più conforme all' essere Divino, che ei non permettesse il peccato. Ma chi è, che non vegga, che se una creatura necessariamente determinata al bene, sarebbe più conforme, cioè più simile a Dio, che per felicissima necessità della sua natura è necessariamente determinato al bene, non sarebbe però più conforme, nè più corrispondente ai fini, che Dio saggiamente intese nel creare una ragionevole sustanza. Questa dovea così crearsi, che fusse capace di qualche vera beatitudine, da conseguirsi col retto uso delle sue facoltà, e quindi creare si dovea diversa da un tronco, e da un bruto, sopra

 cui

cui ſola domina la neceſſità: dovea per queſto crearſi libera, e non determinata neceſſariamente al bene, tale piuttoſto, che odiar poteſſe il bene, e amarlo. Nè vale il ripigliare, che Dio potea fare beata anche una creatura determinata al bene, non ripugnando, che Dio faccia beato un uomo, che non abbia meritato la beatitudine, purchè non ſiaſene reſo poſitivamente indegno; lo che non ſarebbe mai avvenuto in un uomo determinato al bene. Non vale, io dico, ripigliare così: concioſſiacchè quì non ſi cerca, coſa Dio poteſſe fare per l'aſſoluta ſua potenza: cercaſi unicamente, ſe l'ordine della preſente Provvidenza ſtabilito da Dio, contenga qualche coſa aſſurda, o meno retta, e io pretendo, che ſe aſcoltiamo la ragione, agevolmente ſi conoſce eſſere coſa tutto conforme alla perfezione dell'eſſere divino, che egli abbia creato delle ſuſtanze ragionevoli, e libere, e abbiale deſtinate alla beatitudine per tal modo, che la conſeguiſſero, ſe oſſervavano le leggi, che Dio loro preſcrivea, e la perdeſſero, ſe col liberamente traſgredirle, ſi rendeſſero indegne di quella; e ſe queſta ordinazione è conforme alle perfezioni divine, a noi è aſſai.

51. Soggiungono altri oppoſitori, che eſſendo Iddio ſuprema Sapienza, e bontà, ſembra, che ei debba fare tutte le coſe così, come i ſaggi uomini deſidererebbono, che ſi faceſſero ſecondo le regole della Sapienza, e della bontà, che Dio loro infuſe,

ſe, e in quella maniera, in cui ſarebbono eſſi obbligati a farle, ſe da loro dipendeſſero le coſe, che ſi fanno: poichè adunque le coſe di queſto Univerſo, che dal male morale è così turbato, non avvengono; come potrebbero avvenire, ſe quelle dipendeſſero dal loro volere, ſembra loro di poter conchiudere, che la Sapienza, e la Bontà Divina queſte coſe non curi. A tale oppoſizione riſpondeva il Diroys (*a*), che ſe diſconviene a Dio, che ei non ſempre faccia quello, che è migliore, e più perfetto, ne conſegue, che tutti gli Eſſeri doverebbono eſſere eterni, ed eſſenzialmente forniti di tutta quella maggiore virtù, che Dio potea loro conferire. Ora, ſoggiugne egli, tutto ciò, che è abeterno, e che è neceſſariamente perfetto di tutta quella perfezione, che Dio può conferire, eſſenzialmente procede dallo ſteſſo Dio, e ſarebbe per conſeguente un altro Dio. Ecco ove và a terminare l'opinione di coloro, i quali penſano, che diſconvenga alla Sapienza, e alla bontà Divina, che le coſe tutte non ſieno tanto perfette, quanto potrebbono eſſerlo. Biſogna dunque ſtabilire come principale verità circa la Provvidenza di Dio riſpetto alle creature, che niente cioè non ripugna alla Sapienza, e alla bontà di Dio, che le coſe per lui ſi facciano meno perfette di quello, che ei potrebbe farle, e che egli permetta, che i beni da lui creati

(a) Preuvez, & prejugez pour la Religion Chretienne.

ti soffrano qualche cambiamento, e qualche alterazione, giacchè niente non v'è di ripugnanza, che oltre l' essere divino esistano degli altri Esseri, i quali possano non essere quello, che sono, e fare quello, che non fanno, o quello lasciare, che fanno.

52. Al Bayle non piace questa risposta, e nega, che dalla maggiore perfezione delle create sustanze ne consegua, che elleno dovrebbono essere eterne: nega pure, che tuttociò, che è abeterno, e che è essenzialmente tanto perfetto, quanto Iddio può farlo, proceda essenzialmente dallo stesso Iddio, e sia come un altro Dio: imperciocchè alcuni Scolastici insegnano, che Dio può comunicare, alla creatura una scienza infinita, e la facoltà di creare; eppur questa creatura potrebbe ancora distruggersi da Dio, essendo vero, che *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*; lo che prova, che tutti gli effetti, che Dio produce in una finita natura, essi pure sono necessariamente finiti. Io dunque alla soprallegata opposizione risponderò, ripetendo, che le creature ragionevoli doveano essere libere, ed essendo nella loro perfezione limitate, esser doveano soggette al male morale: dunque quando i Deisti vorrebbono l'ottimo in un'essere morale, o intendono di volere un tale ottimo, per cui la creatura ragionevole fusse per una parte libera, e per l'altra naturalmente determinata sempre al bene, e io dico, che questo ottimo è impossibile in una creatura limitata, e quindi naturalmen-

mente manchevole: o intendono un tale ottimo, per cui nella creatura non fuſſe tolta la libertà di indifferenza, e quindi non foſſe naturalmente ſempre al bene determinata, e dico, che allora pure avrebbon luogo tutte queſte cavillazioni, e quindi conchiudo, che niente non valgono a combattere il ſaggio ordine della preſente Providenza. Per altro la riſpoſta del Diroys ſecondo qualche intelligenza è vera: concioſſiacchè ſe le coſe, che eſiſtono, doveſſero eſiſtere neceſsariamente con quella maggiore perfezione, che è loro poſſibile, eſiſtcrebbono a guiſa di Dio, a cui ſolo neceſſariamente conviene di eſiſtere con ogni perfezione poſſibile al ſuo eſſere. La confutazione del Bayle in qualche ſua parte non è niente a propoſito: imperciocchè ſe *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*, e ſe tutti gli effetti ſono neceſsariamente finiti, qual uſo può fare il Bayle contro il Diroys dell' opinione di alcuni ſcolaſtici, che penſano, potere Iddio comunicare alla creatura una ſcienza infinita? imperciocchè come potrebbe comunicarſi una ſcienza infinita ad un recipiente finito, e ad un finito effetto?

L E.

LEZIONE DUODECIMA.

Si risponde ad altre opposizioni del Bayle sopra lo stesso argomento, e cercasi, se nella permissione del peccato la Teologia oppongasi alla Filosofia.

52. ELla è una vecchia astuzia dei nemici della religione di mettere in contraddizione la ragion dell' uomo con la Teologia, affine di imporre agl' incauti, e di persuadergli, che ciò, che ne insegna la religione, convenire non può con quello, che la ragione ne detta. Così fra gl'altri fa sovvente il Bayle, e molto più nell' argomento, che ora trattiamo. Reca egli alquante proposizioni Teologiche, le quali pretende non potersi accordare con altre Filosofiche opinioni. Riferirò in prima le proposizioni Teologiche da lui addotte, e come da lui sono addotte, le quali, quando sarà duopo, correggerò brevemente.

Prop. I. *Dio eterno, e necessariamente infinito, buono, saggio, santo, e potente, possiede abeterno una gloria, ed una beatitudine, la quale crescere non può, ne menomarsi.* Certissima è questa proposizione, la quale vuolsi intendere della gloria sustanziale, ed essenziale a Dio. Sembra per altro, che il Bayle sia poco geloso di questa gloria di Dio, dicendo altrove (*a*), che la gloria, è il fine, che proponsi la superbia de' conquistatori. Cer-

(a) reponf. aux questions ec. art. 74.

Cerca il Sig. King (*a*), se Dio abbia creato tutte le cose alla sua gloria, e risponde, che Dio opera sempre per qualche fine; che il fine nella creazione dell'Universo inteso da Dio, fu di esercitare la sua potenza, e di comunicare la sua bontà, e che non può dirsi se non se impropiamente, che Dio abbia creato tutte le cose alla sua gloria; imperciocchè non può attribuirsi a Dio il desiderio della gloria, se non in quella maniera, con cui se gli attribuiscono la collera, l'amore, la vendetta, e gl'occhi, e le mani: che se la divina Scrittura dice, che il mondo fu creato per la gloria di Dio, con questo vuole farci intendere unicamente, che gli attributi divini, la potenza, la bontà, la sapienza così risplendono in tutte le sue opere, come se non avesse avuto altro fine, che di manifestarle agli occhi delle creature. Questa spiegazione piace al Signor Bernard (*b*), il quale dice di venire nell'opinione del mentovato autore contro il parere di coloro, i quali credono, che Dio abbia fatto ogni cosa per la sua gloria, quando pure questa proposizione così non s'intenda, che la gloria di Dio risalta da tutte le opere sue. Ma sembrami, che si cerchi l'oscurità, ove tutto è chiarezza. Quando si dice, che Dio cerca la sua gloria in tutte le opere sue, non altro vuole intendersi, se non che per le ope-

(a) de orig. mali.
(b) Nouvelles de la Repub. des lettres Mai. 1703.

opere da lui fatte ha voluto essere più facilmente conosciuto dalle ragionevoli creature, e più fedelmente onorato, e più teneramente amato. Questa è quella gloria, che Dio non può non volere da una ragionevol sustanza.

Prop. II. *Iddio si è determinato liberamente a produrre le creature.*

Prop. III. *La natura umana fu del numero di quegli esseri, che a lui piacque di creare: creò l'uomo, e la donna, e fra gl' altri doni concesse loro il libero arbitrio, cosicchè potessero ubbidire a Dio, e non ubbidire; e minacciò loro la morte, se trasgredito avessero il precetto di non mangiare del legno della vita.*

Prop. IV. *Trasgredirono eglino questo precetto, e però con tutta la loro posterità furono condannati alle miserie di questa vita, alla eterna dannazione, e ad una sì gagliarda inclinazione al male, che quasi sempre peccano.* Già si è detto altrove, che questa inclinazione al male non proviene da Dio: che poi con questa inchinazione quasi sempre si pecchi, sarà forse propio solo dei Deisti.

Prop. V. *Piacque a Dio per l' infinita sua misericordia liberare da questa dannazione un piccol numero d' uomini;* da questa dannazione Iddio vuole seriamente liberare gl' uomini tutti quanti. Lo vedremo nell' ultima Parte.

Prop. VI. *Previdde Iddio abeterno tutto ciò, che dovea avvenire: ordinò tutte le cose ai propj fini; dirigge tutto, e tutto governa secondo il suo beneplacito, cosicchè senza la sua permissione, o con-*

o contrò la sua volontà non si fa niente, e può impedire, se vuole, tuttociò, che non gli piace, e per conseguente ancora il peccato, che fra tutte le cose abomina unicamente, e lo offende. Intendasi una volta, che Dio può impedire ogni peccato, ma per assoluta potenza, della quale non dee sempre fare uso, presupposta la legge di dare, e di conservare la libertà nelle ragionevoli creature.

53. Le proposizioni filosofiche, che secondo lo Scrittore, che confutiamo, niente non si accordano con le mentovate Teologiche, sono quelle che soggiungo, e che correggerò con la maggiore brevità, che potrassi.

Prop. I. *Un' Essere infinitamente perfetto ha in se stesso la beatitudine, e la gloria, che non può aumentarsi, nè menomare: dunque la sola bontà determinò Iddio a creare questo Universo. L' ambizione della lode, il motivo del proprio vantaggio, e di conservare la propria beatitudine, o di accrescerla, non ebbero in lui alcun luogo.* Ho già osservato, che la gloria che Dio aspetta dalle sue ragionevoli creature, si è, che queste conoscan lui, e le sue perfezioni, e lo amino: fu dunque Iddio determinato alla creazione dell'Universo non dalla sola sua bontà, ma dalle altre sue perfezioni, ch'ei volea fare agli uomini manifeste. Questo separare la divina bontà dalle altre perfezioni divine darà sempre occasione a molti sofismi e cavilli.

Prop. II. *La bontà d' un' Essere infinitamente perfetto è così infinita, che niun' altra non può*

essere maggiore. Questa proposizione deve intendersi della bontà intrinseca alla natura Divina, non della bontà comunicata alle creature, nelle quali questa comunicazione non può essere infinita.

Prop. III. *Questa bontà infinita diresse il Creatore nella creazione del mondo: dunque tuttociò, che in questa sua opera risplende, fu destinato alla felicità degli esseri razionali;* Iddio nella creazione del mondo fu diretto non dalla sola sua bontà, ma ancora dalle altre sue perfezioni; e tutto ciò, che ei creò, può avere un buon'uso laudevole.

Prop. IV. *I beneficj, che Dio comunica alle creature capaci della felicità, sono diretti al conseguimento di quella: dunque non permette, che abusino dei beneficj suoi per divenire infelici. Che se potessero fare un tale abuso, Iddio somministrerebbe loro certissimi mezzi per usarne lodevolmente: altrimenti non sarebbono più beneficj, e la bontà di Dio sarebbe minore della bontà d'un altro benefattore, che ai suoi doni sapesse, e volesse congiungere una sicura prudenza di bene usarne*. Iddio intende, e vuole il buon uso de' suoi doni, salva però sempre la libertà da lui concessa alle ragionevoli creature; a queste ei pure diede le facoltà opportune a discernere il buon uso dal cattivo: di più comandò loro il buon uso, e le fornì dei mezzi opportuni a quello. Per altro questi mezzi infallibili, e questa sicura prudenza di bene usarne, di cui parla l'incredulo, non altro significando nel suo pensare, se non se una fatale necessità nell'-

nell'operare, Iddio veramente non somministra agli uomini, che egli volle, che operassero siccome ragionevoli, e non a guisa di macchine insensate.

Prop. V. *Un' essere malefico può colmare di doni magnifici i suoi nemici, quand' ei sa, che ne faranno un' uso nocevole, e pernicioso: non conviene dunque ad un Essere infinitamente buono concedere alle creature il libero arbitrio, di cui sa sicuramente, che ne faranno un cattivo uso; o almeno se loro glielo concede, darà pure loro i mezzi certi ad assicurarne il buon uso. Questo è tanto più evidente, quanto che la libertà è un beneficio, che Dio liberamente diede alla creatura, senza che questa glie lo dimandasse*. Un' essere malefico non solo fa un dono, di cui antivede l'abuso, ma lo fa ancora con intenzione, e con desiderio di un tale abuso: ciò, che non potendo dirsi di Dio, ne segue, che non può dirsi nemmeno malefico, quantunque prevegga de' suoi doni l'abuso. Concedendo egli la libertà, che può eleggere il bene, e il male, intende, e vuole, e comanda la elezione del bene, e a questa elezione somministra i mezzi sufficienti. Che se prevede in molti la cattiva elezione, prevede la buona in altri, e a tutti somministra bastevol lume a conoscere, che sono obbligati alla saggia elezione del bene, e a questa gli alletta con dolcissime promesse. Che se alcuno sapendo essergli proibito il male, ciò nonostante liberamente elegge il male, questo è un difetto, che deve imputare a se stesso.

Nell'

Nell'umano governo, e politico viene ancora riputato buono un Sovrano Legislatore, che nella Repubblica ordina più cose, delle quali può essere ottimo l'uso, quantunque prevegga la disubbidienza libera di molti, i quali però giustamente gastiga. Lo stesso vuol dirsi di Dio. Che se piacerebbe al Deista, che Dio concesso avesse la libertà insieme con i mezzi infallibili per il buon uso, soggiungo, che così dicendo, a pena si può imporre agl'ignoranti. Conciossiacchè o questi mezzi lasciano la libertà nella sua indifferenza, e allora come possono essere infallibili, o necessitano la volonta, e allora la libertà è distrutta.

Prop. VI. *E' un mezzo sicuro di togliere la vita ad un uomo il dargli una cordicella di seta, con la quale si sa, ch' ei affogherassi.* Ed io ripeto, che se quella cordicella si desse da un' uomo ad una determinata persona non solo con tale previsione, ma anche con simile intendimento, colui sarebbe e malefico, ed omicida. Ma può forse dirsi somigliante cosa di Dio, che alle creature ragionevoli concede il libero arbitrio con la volontà, che tutte ne facciano un buon uso, e con la previsione, che molte ne useran bene? perchè deve togliere a queste la libertà, fonte di multiplici beni? Non vi sarebbe alcun bene, che il Sovrano, a fuggire la taccia di malefico, potesse permettere nelle civili società, perchè sa sicuramente, non esservi cosa alcuna sì buona, di cui alcuno abusi.

Prop.

Prop. VII. *La gloria maggiore, e più soda, che un Sovrano possa conseguire, posta è in questo, che fra i suoi sudditi si conservino la virtù, l'ordine, e la pace: la gloria, che si acquista dalla loro miseria, è una gloria falsa.* Di questa gloria altrove è detto abbastanza. Del restante desidererei, che il Bayle si rammentasse di aver detto altrove, che la gloria di Dio, essenziale alla sua natura non può nè crescere, nè menomare. Aggiungasi, che la gloria, dirò così accidentale, può venire a Dio ancora dagli stessi mali, sapendo egli da questi trarne de' beni. La diversità, che passa fra il governo de' terreni Sovrani, e quello di Dio, fu già accennata altrove.

Prop. VIII. *Il massimo amore, che il Sovrano può testimoniare per la virtù, posto è in questo, che, se può, la virtù sempre si eserciti senza alcuna mescolanza del vizio.* Rispondo, che dove domina una fatale necessità, ivi non vi può essere vera virtù: dunque dove regna la virtù, ivi deve essere una vera libertà: Iddio dunque così deve amare la virtù nelle sue ragionevoli creature, che deve loro permettere il libero esercizio di quella: dunque se Dio per assoluta, ed invincibile sua potenza impedisse ogni mescolanza di vizio, più non amerebbe nelle sue creature la virtù, perchè è impossibile l'esercizio della vera virtù senza la libertà al bene, e al male. Il paralogismo dell'incredulo mi sembra evidente.

Prop. IX. *Il maggior odio contro il vizio*

non

non è certamente di permettere, che questo lungamente duri, e poi si gastighi, ma impedire, che mai non si faccia. Se Dio vuole nelle sue creature la virtù, dee per conseguente non impedire sempre il vizio: altrimente, se per forza insuperabile impediscasi ogni macchia di vizio, più non v' è libertà nè al bene ne al male, e quindi, siccome poco avanti è detto niuna virtù.

Prop. X. *Un Signore desideroso della felicità, e della virtù de' suoi sudditi, pone ogni sua cura, perchè questi non trasgrediscano le sue leggi, e, se fa d'uopo, per la trasgressione gli gastiga. Così ottiene, che il gastigo rimedj all' inclinazione al male, e restituisca la costante, e ferma disposizione al bene*. Già si è osservato più volte, che questa ferma, e costante disposizione al bene, nel senso del Bayle, altro non significa, che una insuperabile necessità al bene.

Prop. XI. *Permettere il male che si può impedire, questo è non curare punto, che il male commettasi, o anche desiderare che si commetta*. Questa proposizione, se a Dio si riferisca, è assolutamente falsa, come abbiamo osservato nella Lezione XI.

Prop. XII. *E' una grande imperfezione ne' governanti non curare, che si commettan delitti. Maggior poi, se questi fussero voluti, e desiderati*. Il paralogismo di queste proposizioni quasicche tutte è posto nel parlare dell' Essere divino alla stessa maniera, con cui si suole parlare degli uomini. Eppure la Filosofia non insegna veramente a

mi-

misurare le Divine cose con le umane.

Prop. XIII. *La permissione del male non può essere scusata, se non quando l'impedirlo porti seco un male maggiore: ma quando Iddio, che degli esseri materiali, e spirituali fa quello, che vuole, permette il peccato, certo nol permette, perchè fusse altrimenti inevitabile qualche altro male o fisico, o morale.* E' vero, che Dio per assoluta potenza potrebbe impedire ogni peccato, senza che ne conseguisse alcun'altro male dall'impedirlo; ma qui pure torniamo ad una fatale necessità, che distrugga l' Essenza d'una creatura ragionevole: quindi gl'increduli non potranno mai promovere questo loro sistema, fintantochè con sodi argomenti non provino, che Dio non potea, e non dovea creare una creatura ragionevole.

Dalle opposte proposizioni si fa manifesto, in quante maniere ripetasi sempre la stessa difficoltà, e dalle brevi confutazioni, che abbian soggiunto, si può conoscere, quanto sian l'opposte difficoltà sofistiche, e cavillose. Una travolta idea della bontà di Dio, un cavillare perpetuo sulla libertà dell' uomo danno occasione a tutti questi sofismi, co' quali impongono agl'indotti.

LEZIONE DECIMATERZA.

Rispondesi alle opposizioni sopra lo stesso argomento, tratte dalla Religion rivelata. Sofismi del Bayle, dell' Autore delle lettere Persiane, e del Jurieu. Cercasi, se il Demonio tenga presso noi lo stesso luogo, che il cattivo principio de' Manichei.

54. VEggendo gl' Increduli impugnatori della Divina Provvidenza nella permissione del male, di vantaggiar poco le loro opinioni con gli argomenti, che nella Religion naturale si adoperan di ritrovare, altri ne procacciano dalla Religion rivelata, e pretendono, che in quello, che questa ne insegna, scoprasi qualche difetto di Provvidenza in Dio, che il mal morale permette. Odasi, come parla il Bayle nel suo Dizionario (*a*). Iddio, dice egli, che tutti antivedeva i pensieri di Eva, dubitar non potea del suo peccato; volle dunque permettere questo peccato, e volle permetterlo in quel tempo, in cui sicuramente lo previdde. Con sicurezza maggiore fu preveduto il peccato di Adamo; imperciocchè l'esempio di Eva somministrò luce a prevedere più sicuramente la caduta dell' uomo. Se Dio avesse avuto premura di conservare l'innocenza di quello, e di allontanare tutti que' mali, che doveano il peccato conseguire, avrebbe fortificato l'uomo dopo la ca-

(a) art. *Pauliciens*.

caduta della donna, e in vece di quella, che avea acconſentito di eſſere ſedotta, ne avrebbe creato un'altra innocente, e l'avrebbe data ad Adamo. Ma laſciate da parte più coſe, che meritano di eſſere corrette in queſta oppoſizione, e nella maniera, con cui l' oppoſitore ſi eſprime, avvertirò al propoſito noſtro, che con queſta oppoſizione tre coſe ſi pretende di aſſerire. La prima ſi è, che Dio antiveggendo il peccato de' noſtri progenitori, quello non fece, che dovea fare a impedirlo efficacemente. La ſeconda, che Dio, perchè previdde il peccato, e non lo impedì, fu l'autore, e la cagione di queſto peccato: la terza, che preveggendo queſto peccato, era obbligato ad impedirlo. La falſità della prima, e dell'ultima delle accennate propoſizioni è manifeſta dalle molte coſe dette ſin quì ſulla permiſſione del peccato. Quanto alla ſeconda, che fa Iddio autore del peccato, perchè preveggendolo, non lo ha impedito, dirò quello, che per altro è notiſſimo; cioè che la cognizion ſola della coſa non è la cauſa effettrice della ſteſſa, come ſa ognuno, che letto abbia pure leggermente quello, che della Divina preſcienza ſuol diſputarſi: altrimenti ſe la Divina previſione fuſſe la cagione di tutte le coſe che fanoſi dalle libere creature, più non vi ſarebbe alcun'eſſere libero, ſiccome afferma lo ſteſſo Bayle (*a*), *aut nulla eſſet creatura libera, aut præſcientia Dei non deſtruit libertatem*. L'intelletto divino non conoſce me-

(a) entret. de Max. & Them.

meglio, nè con maggiore certezza le cose fatte, che quelle, che debbonsi fare, le presenti, che le avvenire, le vicine, che le lontane. Con la stessa occhiata ei vede tutte le differenze delle durazioni del tempo, e della eternità, e non si distrae da un' oggetto per contemplarne un'altro. Con una sola occhiata porta la sua veduta per le lunghe rivoluzioni di tutti i secoli, e per i vasti abissi della eternità, e con un solo atto semplicissimo scopre tutto dappertutto. Il nostro intelletto s'ingannerebbe assai, se si rappresentasse Iddio, come riguardante d' una maniera il presente, d'un'altra il passato, e l'avvenire d'un'altra, come facciam noi, che riguardiamo il presente con un guardo fiso, il passato con la memoria, e l'avvenire con la congettura. Queste imperfezioni sono tanto lontane dalla scienza di Dio, che per l'opposito rapporto a Dio non v'ha niente, che sia per avvenire. La veduta di Dio non essendo misurata dalla durazione successiva del tempo, ma dalla immobile eternità, è certo, che la divina sua scienza non precede propiamente la nostra esistenza; perchè eternamente tutte le cose gli sono così presenti, e vicine, com'egli è presente, e vicino a tutte le cose. Egli è dunque un'errore grossolano l'immaginarsi la presenza divina, come una certezza imperiosa, e fatale, che porti un'influenza dominatrice, ed inviolabile sopra le nostre volontà, con il pretesto; ch'ella sembra precedere di molto tuttociò, che noi

fa-

faremo, e che niuna cosa non può avvenire, se non come Iddio la previdde. Ma questa certa, ed infallibile, ed eterna previsione di Dio non influisce niente più sulle azioni avvenire, di quello che possa fare uno sguardo temporale sopra le cose presenti. E la vera ragione di tutto questo si è, che tutte le azioni abeterno da Dio prevedute, gli sono tanto presenti, come se fussero state eterne al pari di lui, e così libere per la parte degli uomini, come se questa cognizione divina fusse, a così dire, contemporanea con le stesse azioni; imperciocchè ella è come lo specchio, il quale non fa, che le cose sieno, ma le fa unicamente apparire: lo specchio non dà l'esistenza agli oggetti, che rappresenta; non fa nemmeno, che gli sieno presenti, ma unicamente gli rappresenta tali, quali la Natura gli ha rappresentati a lui: similmente la divina previsione non fa buone, nè cattive le azioni prevedute, ma quali sono, le rappresenta al perfettissimo divino intelletto.

55. Per la stessa ragione è ridicolo ciò, che oppone l'Autore delle lettere Persiane (a), il quale così fa parlare quel suo Persiano Usbek. „ Iddio pone Adamo nel terren Paradiso, con questa condizione di non mangiare del tal frutto, comandamento assurdo in un Essere, che conosce tutte le future determinazioni dell' Uomo; imperciocchè può egli questo Essere porre qual-
che

(a) let. 69.

che condizione ai suoi benefizj senza rendergli degni di derisione? Questo è, come se un'uomo sapendo, che Bagdat è presa, dicesse ad un'altro: io ti dò cento tomani, se Bagdat non è presa: non sarebbe questa un'insipida derisione?,, Ma è troppo facile di conoscere, che con questa opposizione si vorrebbe far credere, o che Dio non prevede le cose avvenire, o prevedendole, non può promettere alcun premio alla virtù: delle quali due cose, chi afferma la prima, forza è, che nieghi la perfezione del divino intelletto essere infinita; chi nega l'altra, negar deve la divina bontà, e quindi ne consegue, che gli uni, e gli altri negheranno l'esistenza di questo Essere infinito. Iddio certamente previdde la disubbidienza di Adamo; ma questa previsione non era per modo alcuno la cagione di questa disubbidienza; anzi nonostante tal previsione era libera per Adamo l'ubbidienza. E questo ad un intelletto ragionevole deve essere assai, perchè la promessa fatta a Dio con tale prevedimento non chiamisi uno scherno: come schernirebbe veramente un uomo, che sapendo la Città essere presa, promettesse il premio ad un'altro, se quella non è presa; imperciocchè prometterebbe il premio sotto la cognizione di una cosa, che libera non è a colui, al quale il premio è promesso.

56. Ma perchè, ripigliano altri, fece Iddio ai primi nostri Padri quel precetto, dalla cui trasgressione doveano tanti mali con-

conseguire? Rispondo, essere stato assolutamente necessario, che l'uomo uscito dalle mani di Dio non si dimenticasse mai del supremo Autore della sua felicità; dovea dunque farsi all'uomo qualche precetto, che di continovo gli richiamasse Iddio alla mente, e lo avvisasse della essenziale sua dipendenza da Dio. Ma qual precetto naturale potea farsi ai nostri progenitori? I naturali precetti riduconsi tutti quanti alla temperanza, alla giustizia, alla pietà; doveri, ai quali era quasi impossibile, che venisser meno i nostri primi padri: conciossiacchè rispetto a se stessi erano poco a temersi gli eccessi della intemperanza: rispetto al prossimo, essendo soli nel mondo, di quali ingiustizie poteano rei divenire? finalmente rispetto a Dio, qual cosa potea volgergli alla idolatria? Rimaneva dunque unicamente qualche precetto positivo a trattenergli in una perpetua ricordanza della dipendenza loro da Dio. Il precetto loro fatto di non mangiare del legno della vita era d'un'agevole osservanza: Iddio avea aggiunto gravissime minacce alla disubbidienza, che poteano assai ad impedirla, peculiarmente all'aspetto della presente loro felicità, la cui conservazione non poteano non amare assai. Ma quantunque e il precetto fusse giusto, e facile l'ubbidienza, la cupidiggia nondimeno liberamente prevalse alla ragione. Dopo la disubbidienza, la giustizia di Dio richiedeva, che il peccato non rimanesse senza gastigo: quindi

di Iddio condannò l'uomo a quelle pene, che al peccato eran dovute. Tutte queste sono verità, che la ragione non ingombrata approva agevolmente.

57. Nè giova di soggiugnère con il Bayle, che Iddio dar potea al primo uomo il dono della perseveranza, senza offendere punto la libertà di lui: perchè, dice egli, secondo tutte le ipotesi della Teologia noi potressimo seguire costantemente la virtù per gli ajuti dello Spirito santo, che la libertà nostra lasciassero intatta: non giova, io ripeto, di così replicare; imperciocchè qui non si ricerca, cosa può farsi da Dio, ma unicamente ciò, a che Dio è obbligato per titolo della sua Provvidenza. Il ricorrere agli ajuti dello Spirito santo, questo è passare ad un ordine di cose affatto soprannaturale, che non è dovuto all'uomo, siccome ne insegna la Teologia rivelata, da cui trasse il Bayle l'opposta difficultà. Quindi si conoscerà pure il sofisma del ministro Jurieu, il quale (*a*), perchè domanda, perchè in quest'ora, in questo momento non piegò Iddio la volontà di Adamo, per ritrarlo dalla caduta? forse per rispetto alla sua libertà? Ma questa libertà meritava ella tanto rispetto, che potesse paragonarsi alla morte eterna, e all'infinite pene di quasi tutti gl'uomini? Avvebbe forse Iddio fatto una grave ingiuria ad Adamo, e alla sua posterità, se il volere di lui avesse ritratto dalla apostasia, togliendogli per quel momen-

(a) p. 200. operis adversus Sultet.

mento la libertà di indiferenza? Fece forse un' ingiustizia al persecutore Saulo , quando il gittò a terra furibondo , e togliendogli ogni libertà lo chiamò a se ? Non direbbe piuttosto un' empio? In verità il vostro Dio è crudelmente pietoso , il quale per risparmiare un capello, consente , che tutto il corpo precipiti in una voragine di fuoco : chi vuole per un fine sì tenue permettere un peccato, da cui prevedevasi, che dovean sorgere tanti orrendi delitti, e tante pene crudeli, ei vuole certamente e queste pene , e questi delitti . Così parla il mentovato incredulo, che a somiglianza degli altri ripete sempre le stesse cose, e che Dio può impedire il peccato , e che può togliere la libertà all' uomo, e che può richiamarlo a se con forza , e che può piegare al bene la sua volontà: ma perchè non aggiungesi, che Dio potea non creare delle ragionevoli sustanze? Questo sarebbe più vero, che non affermare , che Dio potea crearle ragionevoli , ma così , che queste non operassero ragionevolmente; e in verità non opererebbono ragionevolmente, se non operassero liberamente: ecco quanto sia rispettabile questa libertà , della quale chi abusa, a se questo abuso deve imputare unicamente. Nè vale il dire , che Dio almeno per quel momento, in cui prevedeva, che l'uomo peccherebbe, dovea toglierli la libertà : imperciocchè impedito in quel momento il peccato per una forza estrinseca, potea ancora peccare in un' altro

momento: che se in ciascheduno di questi momenti deve Iddio togliere all' uomo la libertà, dicasi apertamente, che le creature ragionevoli doveano essere prive della libertà, e sempre necessariamente determinate al bene. L'esempio di Saulo non è approposito, perchè la conversione di lui non fu senza l' uso libero della sua libertà: e chi dicesse in fine, che Dio è crudelmente misericordioso, il quale perdona un capello, e condanna tutto il corpo, non tanto sarebbe empio, quanto ridicoloso: conciossiacchè Iddio risparmia la libertà dell' uomo con questo intendimento, cioè perchè col buon uso di quella possa l' uomo arrivare alla beatitudine promessa; e sarà questo un fine sì tenue, e sì spregevole, che possa appellarsi un capello?

58. Almeno ripiglia il Bayle (*a*), poteva almeno Iddio impedire, che il Demonio non incitasse gli uomini al peccato: eppur dicesi, esser'egli così potente nel tentare, che occupar può il luogo del principio malo nel sistema de' Manichei. Mi sembra, che con sì fatto ragionare voglia costui rinnovar l'eresia d'alcuni antichi (*b*), i quali asserivano, che il peccato non proviene dal libero arbitrio dell' uomo, ma dal solo Demonio; lo che è apertamente falso. Ogni peccato dovendo essere volontario, ne segue, che niuno non può essere di-

(a) Diction. ec. art. *Pauliciens*.
(b) apud Alphons. de Castro hær. 3. v. *peccatum* apud Sanderum hær. 118.

direttamente cagione del peccato, se non se chi può muovere la volontà ad operare. Questa volontà non può essere mossa se non o dall'oggetto; o da quello, che internamente la muove a volere, e questo non può farsi se non se o dalla stessa volontà, o da Dio: ma siccome Dio non può essere l'autore del peccato, resta, che la sola volontà sia la diretta cagione del peccato col muovere internamente sestessa. Per parte dell'oggetto in tre maniere può essere mossa la volontà: primamente dallo stesso oggetto proposto, siccome il cibo eccita il desiderio dell'uomo a mangiare: secondamente da quello, che propone, ed offre un tale oggetto: finalmente da quello, che persuade, il proposto oggetto essere buono. Nella prima maniera le cose sensibili, ch'esternamente appariscono, muovono la volontà dell'uomo a peccare. Nella seconda, e nella terza maniera posson muovere il Demonio, e anche l'uomo. Ma per niuna di queste maniere può essere alcuno la cagion diretta del peccato, perchè così non è mai la volontà mossa necessariamente all'operare; onde ne segue, che il Demonio non può essere direttamente, nè bastevolmente cagion del peccato, ma che può unicamente proporlo, e persuaderlo siccome buono, e desiderabile. Che se suppongasi potere il Demonio così perturbare i sensi, e per tal modo impedire l'uso della ragione, che necessiti l'uomo a fare quello, che altronde sarebbe peccato, non per questo

ſarebbe l'uomo nella neceſſità di peccare; conciofſiacchè il peccato dee provenire dall' uſo della ragione, e dalla libertà del volere. Per altro non tutti i cattivi deſiderj ſi deſtano in noi per l'aſtuzia, e per le ſuggeſtioni del demonio, ma da noi ſteſſi, e dalle noſtre paſſioni; per queſto dicea ottimamente S. Gregorio Nazianzeno nel libro delle ſentenze. (a) *Quid nos omnibus in rebus miſerum hoſtem accuſamus, eique noxas omnes noſtras adſcribimus, quum ipſi ſcelerata noſtra vivendi ratione poteſtatem demus?* E la ragione ſteſſa il dimoſtra; perchè quantunque niuna non fuſſe la tentazione del Demonio, l'uom nondimeno ſentirebbe in ſe ſteſſo i diſordinati movimenti della ſua concupiſcenza. Non niegherò, che il Demonio non abbia talvolta qualche parte nelle tentazioni, che l'uomo inducono al peccato; ma tottociò, che quelle poſſono avere di male, è imputabile a noi; perchè Iddio non permette, che ſiamo tentati ſopra il noſtro potere, e quando permette le tentazioni, le permette per i providi ſuoi conſigli, anzi può volerle e a maggiore riſſalto della virtù, e perchè meglio conoſciamo noi ſteſſi, e intende ſempre il noſtro bene; bene, che poſſiamo procacciare a noi ſteſſi, quando col retto uſo della libertà reſiſtiamo alle tentazioni: non v'è dunque ragione di accuſare per queſto la Provvidenza di Dio.

L E-

(a) ſent. 52.

LEZIONE DECIMAQUARTA.

Riflessioni, che conseguono dalle cose sopra esposte.

59. DAlle precedenti Lezioni sembrami luminosa apparire la Provvidenza di Dio, e tutte essere dileguate le objezioni, che o dalla superbia, o dalla ignoranza degli uomini si possono a questa suprema Provvidenza opporre. Che se questa Divina amabile perfezione resta ancora in qualche caligine avvolta, dobbiamo rammentarci, secondo le sopraccennate riflessioni, essere questa una perfezione Divina, una perfezione infinita, la quale però dalle menti limitate degli uomini non si può comprendere interamente. Del restante io vorrei, che nluno non si accostumasse a condannare la Provvidenza per que' difetti, che a lui dispiacciono nel mondo fisico, e morale. Basterà per questo di riflettere, che ciaschedun essere dell'Universo non tanto dee considerarsi da se solo, quanto con le relazioni, che egli ha con l'Universo tutto, di cui ciascheduna cosa creata è una piccola parte. Risguardando così ogni creatura, si scorgerà facilmente una Provvidenza maravigliosa, che per acconcj mezzi ordina le parti al tutto; e i difetti, che appariranno, imputeransi unicamente alla natura limitata di ciaschedun essere creato: conciossiacchè se è limitata, non può essere

per

per ogni parte perfetta: altrimenti, se tale dovesse essere necessariamente, le create cose o confonderebbonsi, o sarebbono una stessa cosa con Dio, come assurdamente bestemmiò lo Spinoza. Che se le cose create debbono avere per necessità una perfezione finita, e quindi manchevole, a maravigliarsi non è, se alcuni difetti conseguono non solo nelle creature irragionevoli, ma ancora nelle ragionevoli. Queste pure hanno una natura finita, e le facoltà limitate, e quindi un intelletto, che non è infallibile, com'è unicamente l'intelletto di Dio, e una volontà, che non è naturalmente impeccabile, come quella di Dio. Qual maraviglia adunque se un tale intelletto può ingannarsi nel giudicare del bene, e del male, e a somigliante inganno indurre la fallevole volontà, e ritirarla dal vero bene, e piegarla all'apparente, e al falso.

60. Questi difetti potrebbono assolutamente impedirsi per miracolo dalla divina onnipotenza operato, con l'impedire quegli effetti, che naturalmente sogliono conseguire; ma vorrei pure, che si riflettesse, non essere ufficio della Provvidenza l'operare continui miracoli, ma, siccome appresso Boezio (a) insegnarono tutti i saggi, ordinare le cose, *ad suos fines per media convenientia*. Quando questi fini sieno ragionevoli e convenienti sieno i mezzi, qualunque cosa avvenga, sarà difetto della creatura, che è manchevole, e non della Provvi-

vi-

(a) l. 4. de consol.

videnza, che sempre è saggia. Quindi le obbiezioni dei Deisti, secondochè altrove ho osservato, se avessero qualche forza a persuadere, persuaderebbon solo, che Dio non poteva alcuna cosa creare: giacchè ciò, che Dio potea creare, certo non era un'altro sestesso: potea dunque creare solamente degli esseri limitati, e finiti, ne' quali non fusse impossibile qualche imperfezione, siccome è impossibile nel solo Iddio: dunque se queste imperfezioni accordare non si possono con la Provvidenza Divina, ne seguirà, che Dio non potea nulla creare; e allora che sarà della Divina Onnipotenza, e come si chiamerà onnipotente, chi fuori di se non può nulla operare? Impariamo dunque a rispettare la Provvidenza di Dio ancora in quelle cose, che bene non intendiamo, e sarà più facile all'uomo di così rispettarla, quando egli rifletta, che non mai sentesi così tentato a lagnarsi della Provvidenza, quanto in qualche momento d'impazienza, e di passione, in un tempo cioè, in cui poco può la ragione sopra di lui.

Fine della Seconda Parte.